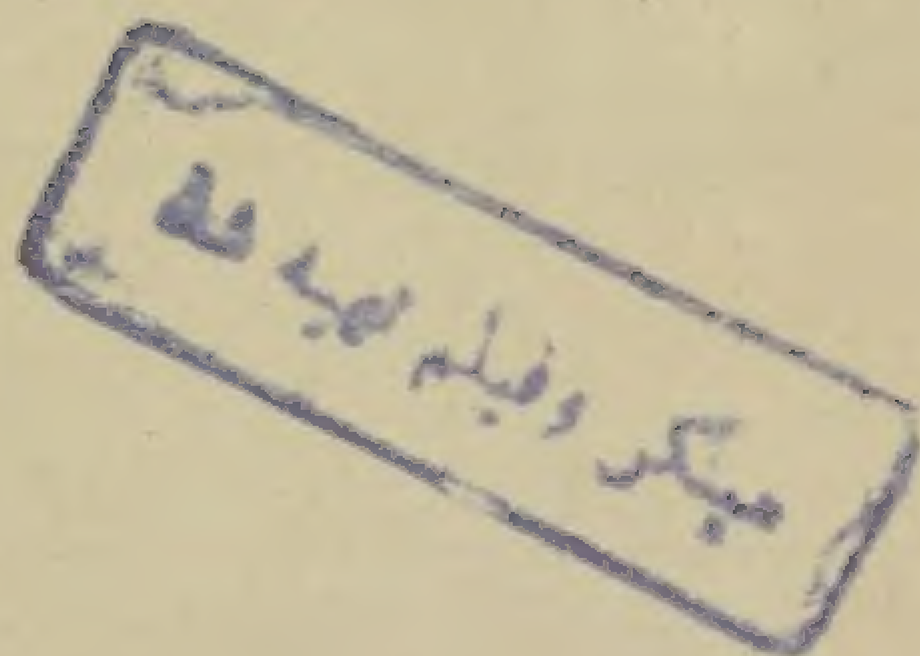




کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب شرح جدید تجرید (صدراً و ذیلاً ناقص) کاصه آثار مهر مخدوم

مؤلف متن خواجه نصیرالدین طوسی محشی

شارح علاءالدین علی قوشچی مترجم

تاریخ تحریر نوع خط نسخ تعداد سطر ۲۳

جزء کتب کلام زبان عربی عدد اوراق ۹۴

طول ۱۷٫۵ عرض ۱۱٫۸ شماره عمومی ۲۳۸۵۱

وقفی واگذاری اولاد سید محسن فیض کاشانی تاریخ وقف دری ما ۱۳۷۵
خریداری خریداری

ملاحظات

الثانية وسندهم نام على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا ويمكن دفع الاستدراك بان ١
يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا برأسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق
وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين علی صح
الوجود والثبوت على نام فيلزم ان يكون اشخاص الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع
انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان
قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي
الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال
الموجودات متناهية ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات
ايضا قلنا على راي المصنف لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا
كانت مترتبة موجودة معا وانما ذلك على راي المعتزلة وساير المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم
قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات
يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالواو
دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان منه دعوى ضرورية وما قبله الزامية فصله عما قبله
بتغيير الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم
دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لم يترجح
بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير
اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف لا تعين له في
نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المصنف بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا
لزم منه محالات كثبوت المنفي وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت
ود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه ضرورة واتفاقا والجواب
ان يقال ان اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في
تا انما يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة
المعدوم الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل

وكان المتصف به ثابتا لما مرّ من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المصنف
اولا بالمنع فقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سياتي في هذا الفصل ايضا وثانيا
بالمعارضة وقال نعرض الامكان لما اتفقوا على امتناعه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف
بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منفية اتفاقا وهو
يرادف الثبوت والعدم النفي واذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا
واسطة بين الموجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه
وسموها بالحال وعرّفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول
الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زايد على ماهيته لما مرّ في بحث زيادة الوجود ونقل اليه
الكلام حتى يتسلسل ولا معدوما والا اتصف بنقيضه واجاب المصنف عن هذا الوجه وقال والوجود
لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه واعترض
عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال
ان الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو
المط وتحصيل الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند
العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد
عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود يتضمن
ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا يعقل الا بين متغايرين واذا لا
تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود
معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسّر العدم بمعنى اخر صار النزاع بين الفريقين
لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع
ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة
المتصورة بين بين فحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك
النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث
قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثباته

وانما ارتفاع النقيضين صح

وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه
ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية
المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا
واقول وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع
في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم
الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود
موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا
الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم
والعدم ظ لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نم
ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم للوجود فان قولنا
الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر
العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي
قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن
الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او
موجبة سالبة المحمول قولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع
لفظيا قلنا تفسير العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه فالفرق ظ
وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود
واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود بمعنى
اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم
لانا اخذها معدولة المحمول حتى يكون قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم
فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون الا بين متغايرين فان للمفهومات نسبا الى انفسها
بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم المهية
والمفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها فيصدق القضية الموجبة القائلة

الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من
المفهومات لا يصدق على انفسها فيصدق السالبة القايلة الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بتشخص
واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انها تستغاير
فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا نسلم والجواب الحق ان الوجود معدوم قوله
اتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم
او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة قايمة بشيء
وذ من افراد نقيضه كالسواد القايم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو
لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته
المتحققة في الخارج مثل الحيوان مثلا ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص والا لعدم
والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم واجاب
المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده
في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا له حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد
مركب من اللونية التي هي جنس المشترك بينه وبين ساير الالوان وفصل يمتاز به عنها فالجزءان
ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض
بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية هي الجزء الصوري قايمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة
الواحدة منهما لانا نقول لا نسلم ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزايها في الجملة
الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل
الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام
العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وللقايل ان يقول يجوز
ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من
غير ان يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما يلزم تقوم الموجود بالمعدوم فههنا لا موجود
ولا معدوم بل يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المصنف بانه يجوز قيام العرض
بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب اخر لهذا الوجه وهو انهما جزءان ذ

لا تحقق لها في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم
متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون
لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وهما وصفان قائمان بما
يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان احدهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ننقل
الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك ساير الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة
ففيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول و
يمكن الجواب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص لامره
موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكنه نقل الكلام الى مفهوم الحال
لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة العارضة فلا يكون لمفهوم الحال حال زايد على نفسه حتى
يتسلسل واما ثانيا فبان نقول ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها
وتختلف في البعض الاخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان
عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به
العرض الذي هما ذاتيان له فههنا قيدان لا بد منهما في اتمام الحجة وجود تلك الحقايق وكون ما وهو مه
به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد
الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هنالك
اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال
ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى مميز داخل ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي
هو مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا
اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما فحينئذ وان لم يلزم تقوم الموجود
بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا محال قلنا لهم ان يلتزموا
ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فله حظ من الطرفين فانهم يجعلونه
قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود
وان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقايل الاحوال

التي اثبتم للحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم فمكنا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والجزم بعدم قبول التماثل والاختلاف والتركب والترتب اعتذر مثبتو الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمتخالفين عندنا من اقسام الموجود واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المصنف هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين و في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت من تحقق الذوات العينية المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقايق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للموثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود اقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قاله الشارحون من ان الموثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا

وعلى القول بثبوت الحال ايضا

القول بثبوت المعدوم ومن اشفا، بتباينها حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذوات
وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها
كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا
ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم
وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات
الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا
حتى الزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة
التحيز للجوهرية ذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي
عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله
البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة ليسا بغيرين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابن
عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم
الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام
ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف
بالتحيز لا الحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم
الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم
في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا توصف
بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث الزم رجلا على فرس و
على راسه قلنسوة وبيده سيف قايل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم
في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا
اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية
وغيرهما كونه موجودا قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات و
الالوان امورا معدومة وان لا نعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول ولقايل ان يقول لكن
باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف

معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما
وبيده سيف معدوم يحرك بحركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم
القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة فى ذلك
انما هى فى القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة فى الخارج امورا معدومة فان المثبتين
للوجود الذهنى يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم فى الخارج بحركات
والالوان لا وجود لها فى الخارج لكن على وجه لا يظهر الاحكام ولا يصدر الاثار المطلوبة و
لا يلزمهم سفسطة فهذا القايل يوافقهم فى جميع ذلك بيد انهم يقولون ان الاتصاف على
هذا الوجه لا يكون الا فى قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر مشروحا وعلى القول بالحال ان
نسبة الحال الى العلل اى بصفة موجودة قايمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية الموجودة
بالحركة القايمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة وغيره اى غير المعلل وسوما يكون ثابتا الموجودة
للذات لا بسبب معنى قايم به نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود
عند القايل بكونه زايدا على المهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قايمة
بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا يكون الا لحى
وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف
اى اختلاف الذوات بها اى بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية فى انفسها
وانما يتميز بعضها عن بعض الاخر بالاحوال القايمة بها وغير ذلك مما لا فايدة بذكره واعلم
ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فايدة فى الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان
ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يوخذ على الاطلاق غير مقيد بشئ اصلا
لا معينا ولا مبهما اذ يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله غير
مضاف الى شئ اصلا بل الملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال من ان
الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا
الى شئ فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق
بط اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فـ

٥

مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصوّر ذلك
وقد يجتمعان اى الوجود المطلق والعدم المطلق فى محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار
لا يقدح فى تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع فى
هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصوّر
موجود فى الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح فى تقابلهما اذ المعتبر فى التقابل ان لا يجتمع
المتقابلان فى محل واحد بحسب نفس الامر اى يتصف بكل منهما فى نفس الامر وههنا ليس كذلك
فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان فى نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس
الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين
بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من
الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا اشار بقوله ويعقلان اى يعقل الوجود والعدم
معا اى مجتمعين فى محل واحد فان قيل اذا كانت مهية ما موجودة فى الذهن ومعدومة فى
الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهنى بحسب
نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجى بحسب نفس الامر
فيجتمع المتقابلان اعنى الوجود المطلق والعدم المطلق فى محل واحد اعنى تلك المهية بحسب نفس
الامر وكذلك اذا كانت موجودة فى الخارج ومعدومة فى الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود و
العدم كما فسرناه هو ان لا يضافا الى شئ بان يقال وجود هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك
وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باى وجود كان ذهنى وخارجى وبالعدم المطلق
ان يكون معدوما باى عدم كان ذهنى او خارجى اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود فى الخارج
يقابله العدم فى الخارج والوجود فى الذهن يقابله العدم فى الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعنى
التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح فى شرح هذا
المقام وقد قيل فى شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق
قد يتصوّر فيعرض له كون فى الذهن فيعرض له الكون المطلق اعنى الوجود المطلق ضرورة استلزام
المقيد للشئ عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق

من حيث انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد
من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه
سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله ويعقلان معا
اى الوجود المطلق رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له فى نفسه اصلا والعدم المطلق مع
وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف
الى الوجود المطلق وذلك لا ينافى كونه عدما مطلقا اقول فيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين
بعروض احدهما للآخر ليس بمستحيل حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما
بعروضهما المحل الواحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم فى محل بان يكون موجودا ومعدوما
معا يمكن اجراء هذا العذر فيه فانا نقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له ومن حيث
ان الوجود عارض لمحله مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه
سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله و
باعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله ويعقلان
معا ما ذكره لكان لفظ معا لغوا محضا وقد يؤخذ مقيدا اى منسوبا الى امر ما فيقابله
عدم مثله اى منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته لا خفاء فى ان
التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين
الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب
والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل الامر الوجودى يصيران بعينهما عدما وملكة ولا شك ان
جميع المهيات قابل للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارجى فالمراد بالملكة معناها المصطلح و
قد يؤخذ اى الموضوع فى العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا
للامر الوجودى فى ذلك الوقت اعنى وقت اتصافه بالامر العدمى فيقال لهما العدم والملكة
المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وحينئذ اعنى حين ما يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا
حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته فى ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان
والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما ا

واما الان فلانه لا جنس له ولا فصل له على ما سياتي اما بساطته فلانه لو كان له جزء لجاز عروض الوجود
له لما قد سبق من ان الوجود زائد في المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروضه لجزئه محال لاستلزامه
ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان من المفهومات ما
يعرض لانفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل
على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام
والمفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظايرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من
الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية
وحينئذ يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا
للوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء بنقيضه وان اعتبر
بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان
بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الخ وايضا فانا نلتزم تقوم الشيء
بما اتصف بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت
وغيره مما يتركب من اجزاء غير محمولة اقول ويمكن دفع الاخير بان يقال مراده بالبساطة عدم تركبه
من الاجزاء المحمولة لتقوم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشيء الذي
فرض جزءا للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود المطلق يتكثر بكثرة
ما صدق هو عليه من الافراد بحسب تكثر الموضوعات اي المهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك
الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف ماهياتها بذواتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب
فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر
بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم
الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل
على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده لم لا يجوز ان يكون له افراد مركبة مختلفة المهيات اما
بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسائط مختلفة المهيات
بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وايضا فاذا كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن

بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القايل فالوجودات الخاصة يكون عبارة عن الوجود
المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة وجود اخر فالوجود المطلق اما تمام ماهياتها
اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او جزوها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المصنف ويقال اي الوجود
المطلق بالتشكيك على عوارضها اى على افراده العارضة للمهيات فانه يقال على وجود العلة
وجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى
وجود القار وغير القار بالشدة والضعف وبما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان
الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا
بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لا من افراده ولا من المهيات المعروضة لها لما سبق من ان
الامر الذي لا يكون متساوي الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا لها وقد سبق ايضا ما عليه
من المنع والشيئية من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وليست متاصلة
فى الوجود اى ليس لها وجود خارجي اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات
الخارجية فلا شيء مطلقا ثابت اى الشيئية المطلقة يعنى غير مقيدة بما يعرضها ليست ثابتة
فى العقل بل هى تعرض لخصوصيات المهيات فى العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة
لامر بل هى انما تعقل لخصوصيات المهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول لا خفاء عارضة صح
ان هذا مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد يوخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة
عن الوجود او عما يؤل معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلى ليس بموجود فى الخارج اذ ليس
فى الخارج الا اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات
مطلقا ليست بموجودة فى الخارج سواء كانت معقولات اول او ثوانى وايضا لا يلايم الاضراب عنه
بقوله بل هى تعرض لخصوصيات المهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى
عدم العلة لا غير اى لا غير عدم العلة او لا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن الاعدام
متمايزة لما كان كذلك ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر
بخلاف باقى الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافى وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود
الضد الاخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها وحجة المخالف ان الو

نفی محض لا تحقق له ولا اشارة الیه اصلا وکل ما هو متمیز فهو متحقق ومشار الیه والجواب ان العدم
متحقق ذهنا ومشار الیه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف فی تمایز المعدومات فرع الخلاف ٧
فی الوجود الذهنی اذ لا تمایز للمعدومات الا فی العقل فان کان ذلک التمایز لکونها موجودة
فی الذهن اختص التمایز بالموجود اما فی الذهن او فی الخارج ولم یکن المعدومات متمایزة و
ان لم یکن ذلک التمایز لکونها موجودة فیه فنفی المعدومات الصرفة تمایز فی الجملة اقول بیان
التفریع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعکس لان الفلاسفة المثبتین للوجود الذهنی
یقولون بتمایز المعدومات وجمهور المتکلمین النافین له هم القایلون بعدم تمایزها لا
یمکن اجراوه فی تمایز الاعدام اذ لا یمکن ان یقال ان کان ذلک التمایز لکونها موجودة فی
الذهن لم یکن الاعدام متمایزة اذ الاعدام بکونها موجودة فی الذهن لا یخرج عن کونها اعداما
بل انما یخرج عن کونها معدومات فالاولی ان یقال فی بیان التفریع انه لما کان التمیز وصفا
ثبوتیا یستدعی ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهنی حکم بتمایز الاعدام والمعدومات
الخارجیة لما لها من الثبوت الذهنی ومن نفاه حکم بعدم التمایز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم
قد یعرض لنفسه لا شک ان العدم معدوم فی الخارج اذ لو کان موجودا فیه لزم ان یکون الموصوف
به اعنی المعدوم موجودا فی الخارج وهو محال لکن یمکن ان یکون موجودا فی الذهن بان یدرکه العقل
مستحضرا ایاه وان لا یکون موجودا فیه بان لا یکون مدرکا للعقل حاضرا عنده فمراد المصنف حیث
قال قد یعرض بلفظ قد ان العدم المطلق ای ذهنا وخارجا قد یعرض لنفسه والمراد من عروض العدم
لنفسه اتصافه به وصدقه علیه اشتقاقا لا ان یکون ثمة هویة متحققة والعدم قایما به قیام العرض
بمحله وما یقال من ان العارض للعدم المطلق لیس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئی من جزئیاته
اعنی العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئی من جزئیات مفهوم یلزم عروض ذلک المفهوم
الکلی ایضا لذلک الامر لان المعنی بالعروض علی ما ذکرنا هو الاتصاف ولا شک ان اتصاف امر بما
هو جزئی لمفهوم یقتضی اتصاف ذلک الامر بذلک المفهوم قطعا وان کان ذلک المفهوم عرضیا
له بالنسبة الیه لا ذاتیا لها ثم ان هذا العدم المضاف الی العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق
من حیث انه رفع له ونوع منه من حیث انه عدم مقید والعدم المعروض غیر مقید فیصدق

النوعين والمقابل عليه اى على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا
وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة فى الخارج اى فى نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر كثير
شايع يعنى ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول لحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد
مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس الوجود فان
العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح
فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك
اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول
وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم
علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شئ منها وان جاز فى الذهن يعنى ان عدم المعلول و
ان لم يكن علة لعدم العلة فى نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له فى الذهن بان يكون عدم
المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول على عدم العلة على انه اي
الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى وبالعكس اى الاستدلال بعدم العلة على
عدم المعلول برهان لمى الحد الاوسط فى البرهان لابد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم
الذي هو المطلوب والا لم يكن برهانا على ذلك المطلوب فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت
ذلك الحكم فى الخارج فالبرهان لمى والا فانى سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم فى الخارج
اولا والاول يسمى دليلا والثانى لا يختص باسم وانما سميا بالمرادين لان اللمية هي العلية والانية
هو الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمى باسم لم الدال على العلية وبرهان
ان انما يفيد علية الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم فى الخارج واما ان علته ما
فهو لا يفيد ذلك فسمى باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ فى برهان الشفا
فصلا لبيان ان العلم اليقينى بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون
برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر فى حد البرهان وعلى ما ذكر لا يحصل اليقين
الا اذا استدل بالسبب على المسبب اقول قد اخذ الشيخ فى هذه الدعوى قيدين نشأ الاشتباه من
الذهول عنهما احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد فى الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة

الشئ اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بيّن الوجود
له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بيّن الوجود للاصغر ثم الاكبر بيّن الوجود للاوسط فينعقد برهان
يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هنا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في
الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان انى ماخوذ من سبب الحكم او من امر اخر والشيخ لا ينفى ذلك
بل يثبته والثانى ان مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدايم وصرّح بذلك في جواب سؤال
اورده على نفسه حيث قال ان قال قايل اذا راينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان
يزول عنّا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئى
كقولك هذا البيت مصوّر وكل مصوّر فله مصوّر واما كلى كقولك كل جسم مولف من هيولى وصورة
وكل مولف فله مولف فاما المثال الاول وهو ان هذا البيت له مصوّر فليس مما يقع به اليقين الدايم
لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذى كان فان الاعتقاد انما يصح مع وجوده و
اليقين الدايم لا يزول وكلامنا في اليقين الدايم الكلى واما المثال الثانى فليس المولف فيه هو
الحد الاكبر بل ان له مولفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المولف مولف بل ذو مولف
والمولف علة لوجود ذى المولف الجسم وان كان جزءا من ذى المولف وهو المولف علة للمولف
فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشئ المتيقن اليقين الحقيقى لا
يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار
الكل فان المولف شئ وذا المولف شئ اخر فان ذا المولف هو بعينه محمول على المولف واما
المولف فمحال ان يكون محمولا على المولف الى هنا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ
ان ذا السبب اى الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقينى بوجوده بعينه الا من جهة
علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ
لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو
استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء قولك الاوسط
علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر و
يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في

الاصغر ومثله المصنف فی شرحه بقوله العالم مولف وکل مولف مولف فان الاوسط وهو المولف
وان کان معلولا للاکبر وهو المولف فانه علة لوجود الاکبر فی الاصغر وهذا البرهان لمی لیس بانی
وهذا الکلام ایضا صریح فی ان الاستدلال بالمعلول علی ان له علة استدلال بالعلة علی المعلول و
برهان لمی لیس برهان انی وقول هذا القایل قد صرح الشیخ وغیره بان الاستدلال بالعلة علی
المعلول برهان لمی وبالعکس انی لا یجدی بطایل لان الکلام فی ان هذا لیس استدلالا بالمعلول علی
العلة بل بالعکس ثم قال وفرقوا بینهما بان العلم بالعلة المعینة یستلزم العلم بمعلول معین
والعلم بالمعلول المعین لا یستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا علی الاستدلال بوجود معلول
معین علی وجود علة ما انه استدلال بالمعلول علی العلة کان ذلک بناء علی ظاهر الامر وما یبدو فی
بادی الرای وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الی اعتبار القیدین
جمیعا حیث ذکر کلا منهما بهذه العبارة فقد یحصل من هذا ان برهان الان یعطی فی مواضع یقینا
دایما واما فیما له سبب فلا یعطی الیقین الدایم الا فیما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال
بعدم العلة علی عدم المعلول برهان لمی لان عدم العلة کما انه علة لعدم المعلول فی الذهن علة له
فی نفس الامر ایضا والاستدلال بعدم المعلول علی عدم العلة برهان انی لان عدم المعلول لیس علة
لعدم العلة فی نفس الامر وان کان علة له فی الذهن فان قیل علیة عدم العلة لعدم المعلول لا یمکن
ان یکون فی الخارج لان اتصاف الشیء بالعلیة فی الخارج فرع تحققه فیه فیکون فی الذهن لان
ما فی نفس الامر اما فی الخارج او فی الذهن ولما انتفی ههنا الاول تعین الثانی واذا کان اتصاف
عدم العلة بالعلیة ایضا فی الذهن فلا فرق بین العدمین فی ذلک قلنا اللوازم ینقسم الی اقسام
ثلثة لوازم الماهیة وهی ما یکون منشأ لزومها الذات من غیر ان یکون لاحد الوجودین مدخل فیه
ولوازم الوجود الخارجی وهی ما یکون منشاء اللزوم فیه الوجود الخارجی ولوازم الوجود
الذهنی وهی ما یکون منشاء اللزوم فیه الوجود الذهنی والعلیة من اللوازم الذهنیة فالمراد بالعلیة
فی الذهن ما یکون منشاء العلیة وجود العلة فی الذهن ومن هذا القبیل عدم المعلول بالنسبة الی
عدم العلة والمراد بالعلة فی نفس الامر ما یکون منشاء العلیة فیه نفس ذات العلة من غیر ان یکون
لاحد الوجودین فیه مدخل وعدم العلة بالنسبة الی عدم المعلول من هذا القبیل ولا یقدح فی ذلک

مواد ثلث

ان عدم العلة لا يتحقق الا فى الذهن فانه وان لم يتحقق الا فى الذهن لكن العقل يجرد النظر عن تحققه
فى الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم
العقل فيه انه وجد عدم المعلول فى الذهن فوجد عدم العلة فالعلية انما هى لوجود عدم المعلول
فى الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشيا
المترتبة فى العموم والخصوص وجودا يتعاكس فى العموم والخصوص عدما يعنى كل امرين بينهما
عموم وخصوص مطلقا بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة
اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا
وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول ومن حمل العموم والخصوص على العموم و
الخصوص فى الصدق لا فى الوجود يحتاج الى التكلف فى تصحيح قوله وجودا وعدما ونظيره المسئلة
من المسايل المشهورة فى علم المنطق وهى ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم
على ما ذكر بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشى والموجود فانها
اعم من الانسان ونظايره والحق من نقايضهما ايضا فلا يتعاكس فيهما العموم والخصوص فى العدم
وهو سوال مشهور للكاتبى اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه فى كتب المنطق وقسمة
كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دايرة بين النفى والاثبات لا يتصور فيهما
اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشى اما ان يكون بغير ذلك الشى اولا والاول هو
المحتاج والثانى هو الغنى وكذا الكلام فى العدم واذا حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على
قسمين وجود الشى فى نفسه ووجود الشى لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشى ويسمى
ذلك التصديق بسيطا ويسال عنه بهل البسيطة والثانى يكون رابطة بين هذا الشى وبين
غيره وهذا الشى يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسال عنه
بهل المركبة وعلى التقديرين ثبت مواد ثلث اى يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية
لا يخلو تلك النسبة فى نفس الامر من كيفيات تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت فى انفسها
وتسمى جهات ان اعتبرت فى التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هى الوجوب والامتناع
والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هى استحالة الانفكاك فالمادة هى الوجوب

كليفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هى الامتناع ككيفية
نسبة الحجر الى الانسان او امثاله ولا ذا ك فالمادة ح هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان
والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة
النسبة التي هو عارض لها والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التي هي معروضة له وكذا
العدم يعني ان عدم الشئ ايضا على قسمين عدم الشئ في نفسه وعدم الشئ عن غيره والاول يكون
محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخ عن المواد الثلث اقول ان
المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح يكون القضية
موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما العدم وحينئذ يكون
القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين مست
في تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه والاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود
محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فايدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى
يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انها
نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين
اعني الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمصنف خالف اصطلاح القوم
من جهتين الاولى ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع
وحينئذ توافق الجهة المادة او غير مطابق وحينئذ يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا
تخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في انفسها واعتبارها
متعلقة والثانية ان المادة على راي متاخري المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول
الى الموضوع ايجابا كانت وسلبا وعلى راي قدمايهم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية
في نفس الامر والا كل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر
بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المصنف مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة
في النسبة السلبية ولراي المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان
والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها

وجود الشیء فی نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممکن فی هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع
الوجود والممكن الوجود وسيرد فی کلام المصنف ما يدل علی ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب
العدم وکذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها
والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود فی انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود
لذوات المهيات فبطلان التالی مم فان معناه انها واجبة الثبوت للمهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج
الى امر اخر وهذا ليس بمح فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المح ان يكون الزوجية واجبة الوجود فی
نفسها الا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث فی تعريفها كالوجود ای البحث فی تعریف هذه الثلثة
كالبحث فی تعريف الوجود یعنی کما ان الوجود بدیهی والتعريفات التی ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه
دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معانی هذه الالفاظ من غير افتقار
الی فكر والتعريفات التی ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ ليست بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل علی دور ظاهر
اذ عرفوا الوجوب ای وجوب المحمول الذی هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان
انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون
دورا وكذا كلا من الامكان والامتناع وقد يؤخذ تلك الثلثة ذاتية ای بحسب الذات فيكون القسمة
ای قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام ولا
فی الصدق ولا فی الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان
وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخ ذات الموضوع اما ان يقتضی
تلك النسبة او لا وعلی الثانی اما ان يقتضی نقيض تلك النسبة او لا والاول هو الوجوب والثانی
هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين
النسبة ونقيضها ايضا حتی يكون القسمة علی هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضی شيئا من
النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضی النسبة دون نقيضها او بالعكس مضمحل بادنی التفات
من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الاخر والمنع عن الاخر يستلزم عدم
اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج ذلك عن كونه حصرا عقليا يجزم
العقل بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه

او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا رتبة وكونه بديهيا صرفا لا يهمنا فيه فان قيل فعلى هذا

الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات البارى تعالى

واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشئ لا يقتضى نفسه والا لزم تقدمه على نفسه

قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثانى صفة

للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عن ما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات البارى

تعالى واجبا بالمعنى الثانى فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة

حقيقية لا يخرج منها شئ لان الذات اما ان يقتضى الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات

البارى تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع

الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا

يتصور الا فيما له ذات غاير لوجوده وذات البارى تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان

قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضى ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضى ذاته

وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارى تعالى من القسم الاول فاى شئ يكون من هذا القسم

قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلى وقد صرح الشيخ بذلك فى الهيات الشفاء حيث

قال ان الامور التى تدخل فى الوجود يحتمل فى العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر

بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل فى الوجود وهذا الشئ هو فى حيز

الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون

هذا القسم اعنى ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل فى بادى الرأى

لكن التحقيق يقتضى امتناعه وما يقال ان الوجود الذى هو عين ذات البارى هو الوجود الخاص و

الوجود المطلق عارض له وهو عينه فيكون الوجود الخاص الذى هو عينه مقتضيا للوجود المطلق

وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فليس بشئ لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضى

الذات كونه موجودا لا ان يقتضى كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضى ذاته كونه موجودا

كما ان الممتنع ما يقتضى ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضى ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما

فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان لوا

يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته
ان يكون موجودا لا وجودا وما تقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك
الباري مثلا في قسم الممكن اذ لا مجال لقسم اخر سوى الثلثة لا يقال نختار ان الواجب ما يقتضي ذاته
الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما
او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات
في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة
والمحمول في القضية لا يمكن مفهوم الوجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات
لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود
الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك
ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر
الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا
يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه
عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود
السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا
بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري
مقتض للوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه
يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم حينئذ ان يكون ذات الباري تعالى
موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في
ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا
بمطلق البياض في ضمنه قطعا لان ذات الباري تعالى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود
المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب
بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود
خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص

موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون الواجب ذا مهية ووجود مغاير لمهيته غاية الامر
ان تلك المهية وجود خاص وحينئذ يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري
عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك
مقالة لبعض المحققين وهي ان مراتب الموجودات في الموجودية بحسب القسمة العقلية ثلث لا مزيد
عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير
ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود
عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال
المهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته
وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير
ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال
والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات
بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود تغاير ذاته فلا يمكن
تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة ان لا
مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي
بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في الموجودية
فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المثال وهو ان مراتب المضي في كونه مضيئا ثلث ايضا الاول
المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فههنا
مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث افاد الضوء الثانية المضي بالذات بضوء هو غيره اي الذي
يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه لضوءه فههنا
المضيء له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه
مضيء بذاته لا بضوء زايد على ذاته فهذه اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف
يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضي كما يتبادر اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى
هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضي في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا

مضيء بذاته لم يرد به انه قايم بضوء اخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اراد به ان ما كان حاصلا
لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء سوى غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل
للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زايد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته
ظهورا لا اخفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المرآة
الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به
بديهة العقل ان واجب الوجود تعالى يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها
يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلثة الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات وتتصف
الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات
يمتنع ان يزول وقد يوخذ الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير وحينئذ يكون القسمة
مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو
لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات يمكن انقلابهما اذ الواجب بالغير قد تعدم
علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة
الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان
لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست
مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي وواحد الباقيين اقول هذه القسمة المثلثة يكون
قسمة للشيء الى نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا
في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عبارة
عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان
معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري تعالى موجود بالامتناع كان
معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني
اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فحينئذ يصدق كل منهما على الاخر قيل
مراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكذا ما هو واجب
العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم

فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية
لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان
ذاتا فكذا الكيفيتان فلا تصادق حقيقة نعم بينهما تلازم وبهذا كان اقول لم يرد به تصادق
الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق
وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة
متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه لم نقل هذا الحمل ليس
بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يوخذ الامكان
بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيتم الضرورة الاخرى يعني ضرورة
الجانب الموافق والامكان الخاصي فممكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن بالامكان
الخاصي وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاصي قيل اراد بعموم الامكان
عموم ما اشتق منه لما بينا انه من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات اقول فيه ايضا ما مر من الكلام
وانما نسب الى العامة لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود
ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع
العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف
فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة و
كان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة
بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه مطلقا
وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي و
الحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بصرافة الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا و
لا شك ان كل ما ينسب الى الماضي والحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها
الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعيين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما
لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في
علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حض

١٣٦

ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد
ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه
في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها ويمتنع دونها فان انتهت سلسلة العلل
اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط
في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال عدمه في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان
وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي
امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود
لوجب اشتراط وجوده في الحال لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا و
معدوما معا او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم
يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار المص
الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظاهر ان من اشترط ذلك
اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم
امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان
الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه لشرط الوجود في الحال من غير
لزوم مح والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود
وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على
المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا
الكلام ان الوجوب والامتناع امر واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض
عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم
لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية ولا استحالة في
اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف
بمفهوم الانسان من غير لزوم مح نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما
وليس الامر ههنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب تعالى يصدق عليه انه واجب الوجود

وممتنع العدم والوجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كانت تلك
الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهية ما بوجودها لاخر عن احد هذه الامور وننقل الكلام
اليه ويلزم التسلسل وهو مح اقول فيه نظر لانه انما يلزم التسلسل ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة
في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجود قوله
فاتصاف مهية بوجوده لاخر عن احد هذه الامور قلنا انا نختار ان اتصاف مهية بوجوده بالامكان
لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون
قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابط ذكره صاحب التلويحات وهو ان كل ما تكرر نوعه اي يكون
اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة و
تارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور
الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك
فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور
المترتبة الموجودة معا وهو مح لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان
الامتناع موجودا لكان ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب نقول لانه ان الوجوب لو كان موجودا
لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب لما سياتي اجيب
بما سياتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة
مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب بيان
الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا
والجواب انا لا نسلم ان الوجوب امر به يجب الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى
يكون المعلول اولى بالامكان من علته الثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال
واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال كان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا
يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فيكون ممكنا والجواب
انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جائز
الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لانا في امر

ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي
ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان
لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في
الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون
الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا
يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوز ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم و
متحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا
كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب
وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكن ممتنع الزوال بالنظر الى ذات
الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما
يلزم لو لم تقتض ذات الواجب وجود الوجوب الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا
شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان
امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب
سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول
يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان
يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم
الواجب محال لذاته وبوجه اخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم
عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح
سببا لوجود شيء اخر فلذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره نقلنا الكلام اليه ويتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب
لزم تقدم وجود الواجب على الوجود ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب
سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا
الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي لا تاخر

عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما يجب من الصفات
تاخرها عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريه اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود
موصوفها ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات
الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم
مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول الجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتض ولا استحالة
في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في
الخارج سوا الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب
واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل
لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يحل
منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات
بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه
الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيض اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم
جزء امنه وما هو جزوه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع النقيضان
والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شي منهما في نفس الامر
لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شي منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر
في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين
والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض
انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف
لما ذكرتم قلنا سنبين في بحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هنالك ليس
السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي هنا هو الموجود
الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات كونه
وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع
والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق

كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها
فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع اقول ويمكن الجواب بانا لا نم ان
الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه
اخصر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة
اقول ويندفع بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع
العدم ليس موجودا او وجود وزد من الامتناع وهو امتناع العدم القايم بذات الواجب يكفي في
كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون مفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده
موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم
كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا
الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه
بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بل الوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن
امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون
المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق
بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا
ولا تمايز بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المصنف حيث قال و
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته
لما بينا من ان الاعدام قد يتمايز وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من
ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى
يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام لا يتمايز عنده فلا
يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر
ان فرضه غير مطابق للواقع وفايدة وصف الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار

الملازمة لانه بهذا الفرض مندرج هو ونقيضه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها قيل ويمكن ان يقرر الدليل
هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن
المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك
التقدير لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان ونفي
الامكان واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن
مما لا امكان له تناقض وحينئذ لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم
وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول
ولا يخفى ان هذا القايل وان دقق في دفع الاستدراك لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه
لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك
والوجوب شامل للذاتي اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر اخر وغيره اي
الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير
ومعروض ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات
دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم
علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا لتوارد
علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجود ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض
له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو محال وكذا الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع بالغير لعين ما ذكر في الواجب ولا ممكن بالغير
لما تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن
بالغير فهو اما واجب بالذات وممكن بالذات وممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها
باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات وممتنعا بالذات فظ واما على
تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير مرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع
النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب اقول فيه
بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير

١٦

ولعل ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع
ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب الخ لكن امكان الخ تخ كفنسه
لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي
الى الانقلاب قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند
الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا
كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال ما ثبت للشيء نظرا الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى
غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة
الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى
شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لم يلزم من طريان الوجوب والامتناع بالغير
على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات او الممتنع بالذات
الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا
وجد علة احد الطرفين وجب او امتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب
واما الواجب بالذات فلما اقتضى الوجود بالذات فلو طرا عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود
واجبا والا لم يطرا عليه الامكان واذا لم يبق الوجوب واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب
وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون
واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات
بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو
طرا عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير فلا
ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول والحق
انه ان اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود
المهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي
الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان
زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود المهية لا ينافي اقتضاء المهية

لوجود نفسها بل يلزمه لان المهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضي غيرها والا لكان واجبا
بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم المهية
لانا في اقتضاء المهية عدم نفسها بل يلزمه لان المهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها
والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في
اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير المهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان
بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن الذاتي اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم
فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي
ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا
يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فحينئذ يكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان
يقتضي الغير تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي
والامتناع الذاتي ايضا فاشترط لاستحالته فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع
بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد
العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر
الى المهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي المهية وعلتها ثبت
ما بالغير اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للمهية من حيث هي لا ماخوذة
مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان له الامكان
نسبة بين المهية من حيث هي وبين الوجود والعدم واما اذا اخذت المهية مع الوجود فان نسبتها
حينئذ يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع
العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما
يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة
موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة
معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما
وجوب بالغير وكل معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة

بين الامكان الذاتى والغيرى اى الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه انفا وكل ممكن
العروض ممكن ذاتى اى كما ان الوجود اما وجود الشئ فى نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره
كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشئ فى نفسه واما امكان وجوده
لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشئ اخر فهو ممكن الوجود فى حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود
فى حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود فى حد ذاته لما امكن حلوله فى غيره فظاهر
ان امكان وجود شئ لاخر فرع لامكان وجوده فى نفسه اقول وانت خبير بان هذا مخالف لما
تقرر من ان وجود شئ للاخر فى الخارج وان اقتضى وجود ذلك الاخر فى الخارج لكنه لا يقتضى
وجود ذلك الشئ فيه فان العمى مثلا موجود لزيد فى الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن
الوجود لاخر ممكن الوجود لنفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد فى الخارج وان لم يكن ممكن
الوجود فى نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المصنف بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشئ
اخر على اى وجه كان بل ما هو ممكن الحلول فى شئ اخر اما حلول الاعراض فى محالها او حلول
الصور فى موادها ولا عكس اى ليس كل ممكن الوجود فى ذاته ممكن الوجود لشئ اخر فان الشئ قد
يكون ممكن الوجود فى ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها فى غيرها
حلول الاعراض فى موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور فى هيولاتها لانها مجردة واذا لحظ
الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصوره غيره اختلفوا فى ان علة افتقار الممكن الى المؤثر
ماذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان
مع الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ
كون الشئ بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على
الاخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الاخر وهو العلة سواء لاحظ فى تلك الحالة امرا
اخر غير هذا التساوى مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهمن من هذا
الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب
نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشئ يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضى ان يكون
كان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول

اخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول
المجاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي
علة بالنسبة الى معلولها الاخر فانما يعلم كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه صادر عن علة الاخر اذ يجوز
ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر احدهما عن علة والاخر عن علة اخرى وحينئذ لا لزوم
بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الاخر
لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا
لا يتوصل اليه الا بالبعض الاخر البين لزومه فنقول انه مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير انضمام
امر اخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول اخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا
انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما لامكانه ولحدوثه
على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنها فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار
علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول والاولى في
اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى
مرجح يرجح احد طرفيه على الاخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا لمرجح ضروري يحكم
به الصبيان بل هو مركوز في طبايع البهائم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب وهذا التركيب العقلي
الذي هو مؤدى لفظ الفاء بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة الحاجة
في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث
يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه حتى
لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا لا يحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود
فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذاهب المخالفين بامرها وتقريره ان الحدوث كيفية
الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن
الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة
متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءها او شرطها تقدمه على نفسه بمراتب
اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعوض

بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار
المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان متاخر عن المهيّة نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية
للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون المهيّة موجودة ولهذا يوصف المهيّة و وجودها بالامكان
قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به المهيّة ولا وجودها الا حال كونها موجودة
ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صحّ ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المط سواء قلنا بتاخره
عن الوجود ايضا اولا ولا يتصوّر الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون
لاحد طرفي الممكن رجحانا على الطرف الاخر رجحانا ناشيا من ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب
او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات
الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن
ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى
ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لما فاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف
الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الاخر كان
ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف
الاخر فاما لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او لسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن
السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض
عليه اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته الى حد
الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون
الراجح واجبا من حيث هو راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك
الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع والخلف انما يلزمان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك
ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت
اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا
وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من
غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي عن الذات من

حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا اجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا للوجوب
الوجود كان الذات مبداء لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار
تلك الواسطة المستندة الى الذات لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما
قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به غير يكون الالتفات اليه
قادحًا في كون الذات مبداء لاستحالة انفكاك الوجود عنه فانّ ما لا يكون كذلك هو في حكم
ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسبّبه اولى اذا كان السبب واقعا
اذ لو اقتضى ذات السّبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبّب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى
في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وذلك مح وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف
المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا
امكان وقوع السّبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو مح لانا نمنع امكان سبب الممكن
فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها
جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة
علة لعدم المعلول كما مرّ واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء
كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى
الذات وحدها والمقدر خلافه اقول وانت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير
للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه
ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم
سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا
جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني رجحان
الطرف الراجح الاولى فيجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان
احد طرفيه على الاخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف
اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح اولا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم
يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن

ابطال الاولوية الذاتية

فی وقوع احد طرفیه الراجح علی الاخر لذاته وفرضا یحتاج الی امر خارج عن ذاته فلا یکون ذلک الرجحان
کافیا وایضا ذلک الرجحان ان وجب به الطرف الراجح کان وجوبا لا رجحانا غیر منته الی حد الوجوب
وان لم یجب بل امکن فرضا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخری فان کان وقوعه معه بمجرد ذلک
الرجحان لزم ترجیح احد المتساویین علی الاخر بلا مرجح وان اعتبر فی وقوعه امر اخر لم یوجد معه فی
الزمان الاخر لم یکن وقوعه بمجرّد رجحانه وقد فرضناه کذلک هف واذا ثبت ان اولویة احد
طرفی الممکن لا یکفی فی وقوعه فلا یضرنا ثبوت تلک الاولویة ولا یهمنا نفیها اذ المقصود من
نفیها رفع توهم جواز وقوع الممکن بسبب تلک الاولویة الناشئة من ذاته من غیر احتیاج الی غیره
لئلا یلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقایل ان یقول لما جوزتم
ان یکون الامر الخارج عن ذات الممکن الذی یتوقف علیه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف
المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح الممکن هو الوجود ولیس هناک سبب لعدمه فیجوز ان یوجد
الممکن من غیر حاجة الی موثر موجود فیلزم انسداد باب اثبات الصانع وما یقال من ان سبب
العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الی اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود قطعا
اقول ممنوع بان الممکن المفروض لیس معلولا لشیء حتی یکون عدمه مستندا الی عدم علته لم لا
یجوز ان یکون عدمه مستندا الی امر موجود ولا استحالة فی ان یکون العدم اثر الموجود انما
المستحیل ان یکون الوجود اثر المعدوم ولا یکفی الاولویة الخارجیّة فی وقوع احد طرفی الممکن
بل ما لم یجب لم یقع لان فرضها لا یحیل الطرف المقابل یعنی فرض وقوع الاولویة الخارجیة
لا یجعل وقوع الطرف المرجوح محالا لما مرّ انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولی لم یکن
اولویة ما فرضناه اولویة بل وجوبا واذا امکن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلک الاولویة
الخارجیة فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخری فان کان وقوعه بمجرد تلک
الاولویة لزم ترجح احد المتساویین علی الاخر بلا مرجح وان کان وقوعه لامر اخر لم یوجد فی
الزمان الاخر فاما ان یجتمع ذلک الامر ووقوع الطرف الراجح وحینئذ ثبت ما ادعینا من انه
لا یکفی الاولویة فی وقوع الممکن بل ما لم یجب لم یقع او لا یجب بل یصیر اولی ونقلنا الکلام الی
تلک الاولویة فلابد من الانتهاء الی الوجوب لئلا یلزم التس وهذا الوجوب هو وجوب سابق

لانه وجب اولانه علة فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف المهية بوجوب الوجود
حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يلحقه بسبب
كونه موجودا او معدوما وجوب اخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن
موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما ولا يخ عنه
اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد
بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع
اللاحق ايضا والامكان لازم لمهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب المهية
او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات اذ المقصود
بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه
فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا يخ فعلية عن الوجوب اللاحق
فههنا وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم يقارنه جواز العدم وهذا يشعر بان المراد بالوجوب
هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله
وليس وجوب الفعليات بلازم لمهية الممكن تكرارا او نسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى
نقص لان الوجوب تاكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي
والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال يتحقق بعد الاسباب والشرايط وارتفاع
بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير
مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة وسوء استعداد
المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود
اما بحصول الشيء بالفعل او بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحلول بعض
الاسباب والشرايط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء زعموا
ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المصنف سيبطله وهو غير
الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لمهية الممكن
لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قايم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان

الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الخشب لا بالكتابة
بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بمهية الممكن لا بمحلها ولانه متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة
للشيء ومهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحوادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف
الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تاثير الموثر وايجاده الحادث بخلاف
الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير
مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث القدم والحدوث صفتان للوجود واما المهية
فانما يوصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير
المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق به حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا
وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية
به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث
المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم
كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة
الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني
من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب
وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس
كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني و
الزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان
الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه
حادث زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب
اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فانما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران
احدهما الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي ولا يكون فردا من افراد الحادث
الاضافي والاخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد
القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب

اقسام السبق ومقابلاته

الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق
بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية
وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى ذلك علة تامة لاستجماعه لشرايط التاثير وارتفاع
موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها واما العلة
التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد يكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي
العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور
مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغاية
كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة
هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار
او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادة
والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين اخرين
اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر
هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن اخر فان ما وجود الغير عنه
هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة
المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وحينئذ لا ينعكس المتقدم
بالعلية على المتاخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول فعنده تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن
مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من ساير العلل الناقصة تقدم بالطبع
وعلى ما ذكرناه تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق
لكلام المصنف في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو
الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية
وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس
الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية
في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا

لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير عكس فان المتقدم
يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه اقول وهو
غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود شيء عن اخر نقول معناه اذا كان
وجود هذا صادرا عن اخر وانما يصدر وجود امر عن اخر اذا كان مستجمعا لشرايط التاثير و
ارتفاع الموانع وايضا يمكن تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد
منه من وجود الشرايط وارتفاع الموانع واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية
والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج
وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ
استعملها في قاطيغورياس الشفاء كذلك ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء
مقيسا الى كله وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد ولا يتم له
ذاتا الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث
هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم له باعتبار الوجود لا باعتبار المهية في نفسها فكانه
اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او
بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد كتقدم موسى
على عيسى عليهما السلام او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه
الحسية كما بين الامام والماموم او العقلية كما بين الاجناس العالية والانواع الاضافية المترتبة
على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر
متقدما بما تجعله انت مبداء فقد يبتدى من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف
الاخر وقد يبتدى من الباب وينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت
الجوهر مبدا كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدا فبالعكس او بالشرف و
هو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون
قسما اخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كتقدم الامس
على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون

جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها

ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاوه الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق

فى هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعها اقول

مدفوع بان ذلك غير لازم كما فى سبق العلة المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل بالذات

وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعها مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء

الزمان متشابهة بالفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتب حسى ولا عقلى ولا

بالزمان والا لكان للزمان زمان وفيه ولجيب بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق

على اليوم فى الرتبة اذا ابتدى من طرف الماضى وبالعكس اذا ابتدىء من طرف المستقبل ورد

بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق فى الوجود واجزاء الزمان ليست

كذلك اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى

ما فرض مبدا واما ان السابق يجامع المسبوق فى الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز

ان يكون عرضا مفارقا لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زمانى لانا نقول

له ان يقول السبق الزمانى ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا

على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو ولكن سبق

زمان وجود زيد على وجود عمرو سبق بالرتبة فى الوجود كما ذكره وذهب الحكماء الى انه عائد الى

السبق الزمانى فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها

البعد وهذا المعنى انه عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير لهما وذلك لان السبق

والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروضها لغيره بواسطة فهما

يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود

زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد

كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة متقدمة على هذه

اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه

كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه اقول فيه بحث اما اولا

فلان معنى السبق الزمانى لو كان ما ذكر وان غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة
على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا
فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في
مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ فى مفهوم لفظة الغد فلو قيل لما ذا قلت امس
متقدم على اليوم كان كما لو قيل لما ذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر ومثا
مما يعد سخفا وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت فى الزمان المتقدم وهذه كانت
فى الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولى للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم
لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة فى الاثبات لا فى الثبوت
وذلك هو المط كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها
ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزمانى ادعوا قدم الزمان المستلزم لعدم الحركة والمتحرك
اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه
والمتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع
المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائى والحكماء ربما قالوا
فى وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر فى الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو المتقدم
بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتيب او لا الاول التقدم بحسب الرتبة والثانى اما ان
يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثانى التقدم بالطبع اقول
يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان
يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا فى وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع
وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما فى الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر
بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا
لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعانى لشئ بالقياس الى آخر عرض للآخر
تاخر وهو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء فى المعية الرتبية سواء
كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين فى مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة فى العموم

الخصوص او حيثية كما هو بين متحاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة
لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة
لمعلولي علة واحدة ناقصة كاثنين اشترطا بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك
العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا
بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة
واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راي الحكماء ولا في
المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي
المتكلمين ففيه نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتاخر في المعنى الذي نسب
اليه التقدم والتاخر وما قيل المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير
معقولة اقول فيه ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون
عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان
عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق
على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار
عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن على سبيل التساوي فان
السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة
اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يتفرع عليه من الترتيب العقلي يكون اولى واكمل
وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف
وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو بعينه بخلاف
السبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان ويحفظ الاضافة بين
المضافين في انواعه اي انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية
والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا باحد انواع
التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من السبق الاخر كان
التاخر الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة الى التاخر الذي هو مضايف للسبق الثاني

موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعنى كان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثانى

وكذا الحال فى الاشدية والاقدمية فالاضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك

كانت الاضافة منحفظة بين مضايفيهما اعنى تاخريهما فى ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد

التفاوت فى مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف

الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دايما بعارض زمانى او مكانى او غيرهما

يعنى اذا نظرت الى المهية من حيث هى هى لم يكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرضها

التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما فى التقدم بالزمان او مكان كما فى التقدم

بالمكان او غيرهما من كمال كما فى التقدم بالشرف او حاجة كما فى التقدم بالعلية او بالطبع

هذا كله ظ وانما الاشكال فى القسم السادس اعنى التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض

اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر اخر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان

وقد مر انهما قد يوخذان حقيقيين وقد يوخذان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقى من كل

منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والاخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر فى مفهوم الزمانى

كما انه معتبر فى مفهوم الاضافى منهما على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال

لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقى ما يقابل المجازى فان المصنف ذكر لكل

من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزمانى حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا

يفهمون منهما الا هذا المعنى والثانى وهو المسمى بالزمانى مجاز لغوى لانه مصطلح اهل الكلام

والا لتسلسل يعنى لو اعتبر الزمان فى مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشئ مسبوقا بعدمه

فى زمان وفى مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشئ مستمرا فى جميع الازمنة الماضية لزم

التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان

زمان اخر وهلم جرا ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان فى مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه

لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشئ مسبوقا

بعدمه فى زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد

بان الزمان معتبر حينئذ فى مفهوم القدم مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل

فلا اشكال والحدوث الذاتي متحقق قد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء
بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف
لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما
بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته
وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع
حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه
للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات
يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت
ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا حينا
لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان
لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام
حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا
والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان
القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف
به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ينقل الكلام الى
قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما القدم و
الحدوث الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان
الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ينقل
الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي
موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير
فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان للسائل
ان يقول الثابت انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل
بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما

خواص الوجوب الذاتي

٢٤

اى غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم ذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما
محالان وكذلك نقول لو اتصف شئ بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث
ولا يجرى المناقشة بان القدم عبارة عن لامسبوقية وجود الشئ بعدمه فى نفسه كما ان الحدوث عبارة
عن مسبوقية وجود الشئ فى نفسه بعدمه فى نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف
فليس ذلك حدوثا كما ان لامسبوقيته به ليس قديما والحاصل ان وجود الشئ فى نفسه هو الذى ينقسم
الى القديم والحادث لا وجود الشئ لغيره فانه فى الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية
هذا المعنى بالقدم او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له فى لزوم التسلسل اذ له ان يقول لو اتصف
شئ بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف واتصف القديم بهذا المعنى اعنى
عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثانى يلزم ان لا يكون مسبوقا
بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل فى عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمى قديما
او لا وكذا الكلام فى الحدوث لجاب بانهما ينقطعان اى ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعنى
لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل يترتب سلسلتهما ريثما اعتبرهما العقل لكن العقل لا يقوى
على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية
المنفصلة الحقيقية منهما فى الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون داير
بين النفى والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتى والوجوب الغيرى
فى الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع
الجمع فلما مر من ان الوجوب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما
ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على
ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتى على المركب ولا يكون الذاتى
جزء من غيره ولا زايد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعنى ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء
كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء
متمايزة بحسب الذهن والا لاحتاج الواجب لذاته فى ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء
الشئ غيره والمحتاج فى نفس الامر ممكن اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج فى وجوده الخارجى

الى غيره اذ الموجود فى الخارج اما ان يحتاج فى وجوده الخارجى الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب
فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا فى تحققه الذهنى الى جزئه الذهنى وهو
لا يستلزم امكانه قيل لو كان شئ مركبا فى العقل ولم يكن مركبا فى الخارج لزم ان يكون حكم العقل
بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط فى الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان
تطابقان ذلك البسيط وانه محال بالضرورة فان مطابقة احدى الصورتين المتغايرتين له
ينافى مطابقة الاخرى له بالبديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام فى تصور الاجزاء ولا حكم
فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانهما متمايزة فى الخارج ولا تمايز
واما عن الثانى فبانا لا نسلم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكروا وانما جزمك بكونه
محالا من بديهة وهمك لا لفك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخايل فى المرآة فان
صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك تسارع
وهمك الى ان الحال فى الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور
الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة
تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد ان
يعقل النفس صورة مطابقة لشخص مخصوص واخرى مطابقة له وبين نوعه واخرى مطابقة له
وبين جنسه لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء فى مهية ذلك الشئ لان
كل مهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره فى
مهية ذلك الشئ لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره فى مهية من الماهيات لم يحتج
الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتى فلم يكن مركبا فى العقل لانا نقول يجوز ان يكون له
جنس منحصر فى نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد
لا ينافى ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثانى ان الواجب لا يكون
جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شئ اخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية
بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا فى الاخر امتنع ان يحصل
منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضرورى وكذا ان كان المحل هو الواجب لانه لاستغنائه

عن الحال يكون هو الموضوع والشئ الاخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة غايته
الامر انه يحصل منهما حقيقة اعتبارية وان حل كل منهما فى الاخر او كان الحال هو الواجب لزم امكان
الواجب لان الحال مفتقر الى المحل وكل مفتقر الى الغير ممكن واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب
اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا فى الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا
ماديا وحل فيهما الجزء الصورى فلا يلزم ما ذكر كما فى العناصر المجتمعة التى يحلها الصور
النوعية للمواليد الثلث ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة
الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به
لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة يفتقر الى موصوفها الذى هو غيرها والمفتقر
الى الغير ممكن وكل ممكن فله موثر والموثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود
ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشئ على نفسه واما
بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام فى ذلك الوجود كالكلام فى
الاول فيلزم التس وان كان الموثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره
فى وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا
كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نسلم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد به القيام
مجرد اتصاف الذات به فلا نسلم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر مما له
عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسياتى ايضا الا ان ذلك هو الوجود
المطلق وكلامنا فى الوجود الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء
الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل ما ادعاه ان وجوده ليس
بصفة موجودة زايدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو
عين ذاته مع انه مقصوده الاصلى لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا
لا بتحققه مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى المهية التى يقوم بها يحقق وجوبه
ولا يقتضى امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التى قام بها
الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به المهية وقد يوصف

به الوجود فاذا وصفت به المهية كان معناه انها لذاتها يقتضى الوجود واذا وصفت به الوجود
كان معناه انه مقتضى ذات المهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكما
فى اثبات هذا المطلب وقد لخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده
تعالى زايدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته فى نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف
الشئ بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود وسياق الكلام الى اخر الدليل و
لقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجى مال بعض متاخرى المتكلمين ومنهم المصنف الى
مذهبهم اقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سنحقق تحقيقه فاتصاف شئ بامر اذا كان ممكنا
وكان ذلك الشئ بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به فلو لم يكن هناك
من علة يجعل ذلك الشئ متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا
ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وان زيدا لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ان لا
يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شئ بامر ممكنا
بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا
ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا
فنقول ذات الواجب لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة
بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر
فان لم يكن هناك طرفان متساويان فاى حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب
يقتضى ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء
وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون اثار الة وانما يمتنع عدمها
لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة
الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثانى ان الوجود مفهوم واحد مشترك
بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضى العروض او اللاعروض او
لا هذا ولا ذاك والاول يقتضى العروض فى الواجب والثانى يقتضى التجرد فى الممكن والثالث
يقتضى ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون

ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفى فيه
علم سبب العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى علم علة العروض وهو عينه فيلزم افتقار
الواجب الى عينه هف او يحتاج الواجب الى علم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب هو الواجب
نفسه لا عينه الثالث ان الواجب مبدا الممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون
كل وجود مبدا لجميع الممكنات وهو مح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله
ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدا بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد
عدمى وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدا لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه
لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشئ مبدا لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة
انتفاء شرط المبدائية الرابع ان الواجب يشارك الممكنات فى الوجود ويخالفها فى الحقيقة وما به
المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون
فى الاعيان اعنى الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان
كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه امر عدمى لا يصلح جزءا
للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذى هو التجرد وان كان
غير الكون فى الاعيان فان كان بدون الكون فح ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان
كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو مح ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا
عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه
لا نزاع فى زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع فى ان ذات الواجب هل هو وجود
خاص فرد من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق
لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذى ندعى انه عين ذات
الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا
اى ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان
الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضى العروض ولا
اللاعروض وانما المقتضى لعدم العروض هو الوجود الخاص الذى هو عين حقيقة الواجب فلا

يستلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود
المطلق وكذا نقول مبداء الممكنات هو وجود خاص مخالف لساير الوجودات فلا يلزم ان يكون
كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبداء مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة
هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات البارى
نفس الكون الخاص المخالف لساير الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان
نفس الكون المطلق والمصنف اجاب عن الوجه الاول واكتفى به لقياس عليه الباقى السادس
ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية
لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر وعلى هذا ينبنى كثير من القواعد كما سيأتى
فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لزم تساوى ذلك فى الواجب والممكن وان لم يقتض
شيأ منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده
صدق عرضى وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده كما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب
ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة فجاز اختلاف جزئياته
فى العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضى ابصار الاعشى بخلاف
ساير الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة بحيث يقتضى وجود الواجب
التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل فى صدق مفهوم الوجود المطلق
عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتى اضافة تقتضى فى الواجب طرفين احدهما المهية
والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المهية للوجود فيكون وجوده زايدا على مهيته والجواب
عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما ان منعتم تقدم
ما بالوجود فلم لا يجوز ان يكون المؤثر فى الوجود هو نفس المهية من حيث هى فتقدمه ذاتا لا
وجودا كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون مهية
الممكن قابلة لوجودها والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر
ما ذكرتم بعينه ورده المصنف بان الكلام فيما يكون مؤثرا فى الوجود وبديهة العقل حاكمة
بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتأثير المهية من حيث هى هى فى الوجود غير معقول فان العقل

ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدا للوجود ومفيدا له والنقض بالقابل ظاهر
البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه
الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف
معطي الوجود قيل لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة
ههنا سوى ان تلك المهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع
حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه
ما لم يكن موجودا لم يكن مبدا الوجود الغير واجيب بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر
الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بلا اعتبار وجودها
لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها اصلا واجاب المصنف عن النقض في شرحه للاشارات
بان كلام الناقض مبني على تصور ان للمهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود
يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها فالمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل
لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون
في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى
يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية
انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط فلا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية
عند وجودها في العقل فقط الى هنا كلامه اقول وفيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا
يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة
خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجهه
صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقولهم المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل
فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المهية تتحقق في العقل
اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك ولما يكون

قابلة فى الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما فى اتصاف الجسم بالبياض
وهو مم وقال هذا غاية توجيه الكلام فى هذا المقام اقول وهو غير موجه بعد اما اولا فلانه ح
يكون قوله ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل فقط لغوا لا مدخل
له فى الجواب واما ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية المهية للوجود واتصافها
به بحسب العقل وكفى فى تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلى فليكن فاعليتها للوجود
ايضا بحسب العقل وليكف فى تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلى من غير ان
يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجى كما ان مهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم
لها بحسب الوجود الخارجى فان فرق فى ذلك بين الوجود وساير الصفات كان ذلك رجوعا
الى الجواب الاول لا يقال كلامنا فى مهية واجب الوجود فنقول ح لو كانت مهية الواجب علة
فاعلية لوجودها الخارجى لزم ان يكون الوجود العقلى لمهية الواجب متقدما على وجودها
الخارجى فيلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود وهو مح لانا نقول معنى تقدم العلة على
معلولها بالوجود العقلى ان يكون الوجود العقلى للعلة متقدما على الوجود العقلى لمعلولها
وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلى لمهية الواجب على الوجود العقلى لوجودها الخارجى
لا ان يتقدم الوجود العقلى لمهية الواجب على وجودها الخارجى حتى يلزم ان يكون قبل وجود
الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلى لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا
وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على مهيته لزم كون الشئ الواحد قابلا
لشئ وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة
ان يكون غير ذات الواجب فاعلا لوجوده والتالى بط لما سيجئ من بيان استحالته والجواب بانا لا
نم استحالة كون الشئ قابلا وفاعلا وسيجئ الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب
لاحتاج الى المهية لاحتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان
جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج
الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب مهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع
لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج المهية فى تحققها الى الوجود

واحتياج الوجود فى عروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة
امتناع تحقق الخاص بعينه بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك
تحققان احدهما الخاص والاخر العام حتى يحتاج احدهما الى الاخر اقول والجواب منع احتياج الماهية
فى تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لاما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها
انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب تعالى عين الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج فى
التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج فى تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه تلخيص واختصار
للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود
بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لو يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه
لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو فى كونه موجودا فى نفس الامر محتاج
الى غيره الذى هو الوجود وكل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا
ما يحتاج فى كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا
شئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون
الا عين الوجود الذى هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته الخناب ونطويل لهذا الوجه ومدار
الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشئ موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود
هو نفس التحقق لاما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق وكون الشئ موجودا وكون
الشئ متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات
عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم
مغاير للتجرد فهو فى كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج
فى كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان
التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهوم
لزم كون ذات البارى تعالى نفس العدم والا لزم تركبه مع لزوم كونه معلوما على التقديرين
وان امكن التفصى عن هذا بان ذات البارى تعالى تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق
كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون

ذات الباري عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص
عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع
انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون ذات الواجب
عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا فان نوقش بان المحذور ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في
تجرده وايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان يحتاج
الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف و
الوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل
واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان
ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود
في الخارج والا لكان له وجود اخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية و
عارض للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المصنف والحكماء
القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب
قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في
الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا
بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر لا يقال
هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم
بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج
لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود فيه او حكم بانه مستغن
عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شي
من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا
الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود
المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود

المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولم يكن في الاعيان
ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القايلين بكون الوجود زايدا على المهيات كلها واجبة
كانت او ممكنة فان الوجود قايم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس
ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون المهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس
الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود اخر ولزم التسلسل او كان قيامه بالمهية قياما
خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه تامل وكذا في قوله و
كذا العدم وجهاتهما يعني ان الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان
عوارض المهية على ثلثة اقسام فمنها ما تكون عارضة لنفس المهية في نفس الامر ولا مدخل
لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة
ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها
ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة
الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات اولى والمهية والكلية والجزئية والذاتية
والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للمهية عند
وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات ونسبها الى امور اخر حكم على تلك المفهومات
المعقولة بانها تمام مهية تلك الامور او جزؤها المشترك او المميز او ليست هذا ولا ذاك بل خارج
عن مهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل
ملاحظ او لا مفهوم الحيوان مثلا ثم نسبته الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم
الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية
والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول اخر وهو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اولا
ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى المهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للمهية من حيث
هي على ما سبق بيانه لا للمهية الموجودة في الذهن فان الوجود في الخارج ليس هو المهية الموجودة
في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر حتى يكون من المعقولات الثانية و
لعل منشاء هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف

الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها بامر عقلي وان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها
في العقل فقط كما وقع في كلام المصنف على ما نقلنا عن شرح الاشارات ولزم من هذا ان يكون
الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان
اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو
الماهية من حيث هي هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه انكشف لك
حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجود والامكان والامتناع من المعقولات
الثانية وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه ومن القضايا مثل هذا
موجود وهذا ليس بموجود اولا ترى ان له ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
في التحقق اما في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما في غيرهما بان يتصف بهما كليهما او لا يتصف
بشيء منهما اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه
ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل
ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليسا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما
والصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد
النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قيل القاعدة
السالفة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة
ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليسا
بمتقابلين هف واجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي
النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية
الى انتزاع صور منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول
ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور الثابتة وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة
في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها
فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين

الاخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة فى العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منها ايضا
صورة فلا اجتماع الا بين صورتى النقيضين لا يقال ثبوت الصورة فى العقل امر حاصل فيه ولا يحتاج
فى ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك فى ادراك الصورة الثانية فيه لانا نقول هذا
ان صح فانما يصح فى ثبوت الصورة دون لا ثبوتها واعلم ان هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين
بالشبح والمثال كالمصنف وغيره ممن يقول بان الموجود فى الذهن هو الصورة المخالفة لذى الصورة
فى كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو
ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين او
يتحقق فى نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شئ فى العقل اتصاف
العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شئ بكلا النقيضين او من تحقق مفهومى
كلا النقيضين فى نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما فى نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين
المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدم نفسه فرع
ثبوته فيكون هنا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف
العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره و
عدم العدم اى عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بات
تمثل المعدوم المطلق فى الذهن وبوجه اى بلاحظه بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي
المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت فى الذهن متصف بالوجود الذهنى بحسب
نفس الامر وقسيم للثابت باعتبار اى بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما
مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو
ثابت متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشئ ايجابا كان
او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اى بوجود المحكوم عليه فى الذهن وهى انه لو صح ذلك لصدق
قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط
واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية هو المعدوم مطلقا وقد حكم عليه بامتناع
الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل

الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه
ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار
وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو ثابت متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم
عليه من حيث انه ليس بثابت ولا تناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه
ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد
الجهة فمؤدى العبارتين واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل
الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور
ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام محال والحكم
على امرين بانهما متمايزان بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن
وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس
باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا يقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود وحينئذ
يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز
احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر
فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت
في العقل هوية عقلية وذلك محال اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر
لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان للعقل ان يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل
وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس بثابت في الذهن
هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت
باعتبار اخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور
في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات
الخارجية كقولنا مثلا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحيحه يعني اذا كانت
طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة بينهما خارجية فاذا كان الحكم صحيحا
كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد

بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا وجودها والا اى وان لم يحكم بالموجودات
الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا احكم بالامور العقلية على الامور
العقلية كقولنا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما
الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فلذلك ممتنع صحة وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون
الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج واقول المراد بالحكم في هذا البحث هو
الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها
موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك
نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين
النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في
الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد
يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في
الخارج فقط وهذا ما يقال من ان الموجودات الخارجية قد يتصف في الخارج بالامور العدمية
وان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل في الخارج وان صدق شيء على اخر
بحسب الخارج يتوقف على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج اصلا لا ينسب اليه في الخارج
شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا
الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما
في قولنا الامكان اعتباري ولا يتصور في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس
للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينسب اليه شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه
موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقته للخارج وعدم
مطابقته له لا يكون معيار الصحة وفساده فلا بد من امر اخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك
قال ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون
طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في الامر نفسه وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم
من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اى في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك

المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشئ وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان
لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان
صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا والمطابقة
لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكما
يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه فباتهما يعتبر المطابقة اقول وههنا اشكال
قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من
النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته
وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغاير المطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما ذكره المص
ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا
تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة
وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا
محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته
لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل
الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو الخارج عن القوى الادراكية وما في
اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة
لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان سوق العبارة
لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق و
يراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو
خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام
الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وحينئذ فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر
لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر اقول ويمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال
لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يتعلق
حينئذ وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف

العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشئ لما لا تحقق له معه وكذا وصف العلم
بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامهما في العقل واجيب عن
الاول بان صحة الحكم الذى في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه
عينه وعن الثانى بعد تسليم امتناع مطابقة الشئ لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة
انما يكون في العلم الذى هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب تعالى وعن الثالث بان
ارتسام الجزئى في العقل الفعال على الوجه الكلى كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله
وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى
ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بالتناقض بينهما كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا
حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتباين كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج
كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون
ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة
الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول وفيه نظر اما اولا فلان حكم العقل
على امرين بانهما متمايزان ان يستدعى تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او
كاذبا لان الحكم على شئ وان كان كاذبا يستدعى تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم
بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح
في مقصوده واما ثانيا فلانه بعد ما بين انه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار وبلا هوية
باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه
ورود واما ثالثا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه فاللازم من مطابقة
الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس ثابت
في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم
ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع فبطل قوله فيكون ما ليس
بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول قد سبق منه اشارة
الى هذا المعنى في بيان المواد اعنى الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره ههنا ليبنى عليه بيان ما

يستدعي الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل
مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع
وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي
بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون
مفيدا بل لا يكون حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور
المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد
به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما
صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او
تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل ربما
يوجد لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب
ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مفهوم النوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك
فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض ولو اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي
ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في
الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل
باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهية المركبة منها وجهة الاتحاد قد يكون
احدهما وقد يكون ثالثا يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فحينئذ يكون
جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد
يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق
عليه فحينئذ يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا
يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدقا عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع
واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القيام في القيام
لو استدعاه هذا جواب شك يرد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال الطرفين في الحكم لما وجب

ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن
بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض ٣٢٧
قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن
حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف
الاخر فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند قيامه
به وح يلزم قيام الشيء بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين
لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام
بين الكل والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة فكان كل واحد منهما
اجنبيا عن الاخر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم
ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام
ليلزم اتصاف الشيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم
به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار
القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم به مع الفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم
قيل بيانه موقوف على مقدمات يشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل
وذلك ابطال للشيء بنفسه اقول وفيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما
ادعيت من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة فيلزم بطلان
الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو بط قطعا واثبات الوجود للمهية لا يستدعي
وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الموجود على المهية تقريره ان يقال اثبات
الوجود للمهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا
والوجود لا يكون ثابتا للمهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للمهية الموجودة
فاثبات الوجود للمهية يستدعي وجود المهية قبل وجودها وذلك مح لاقتضائه ان يكون المهية
موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للمهية لا يستدعي
وجود المهية قبل وجودها قولك الوجود لا يكون ثابتا للمهية المعدومة قلنا مسلم قولك

فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا ممنوع فان الوجود كما سبق تحقيقه ثابت للمهية من حيث هي هي
لا للماهية المعلولة ولا للمهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها
وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط هذا جواب شك يورد على سلب الوجود عن المهية
تقريره ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عن ما سواها من المهيات
والا لم يتعين تلك المهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود
فالمهية ما لم يكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرطا لسلب
الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نم ان
سلب الوجود عن مهية لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في
الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن
المهية نفي المهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك امرا متحققا هو المهية وقد ثبت لها
الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط سلب الوجود وان كان
شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفائه فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن المهية الموجودة في
الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن المهية من حيث هي
هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم
منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة
هي قولنا المهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا ينافيان السالبة المطلقة
العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في المبادي العالية
ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق والذهني عن مهية من المهيات
مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيها ليحتاج الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية
لانهما يعرضان للمعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل لان
يقالان على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالجملة من حمل الموصوف عليها
وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالجملة من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة
والاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسهما وليست الموصوفية بثبوتية والا لتسلسل قد ذكرنا ذلك في

المعدوم لا يعاد

ضمن ضابطة نقلنا من صاحب التلويحات فلا نعيد ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو
ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قايما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض ٣٢٧
وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كاللاانسان الصادق
على الفرس واللااعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان واللااعمى
موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي
لان الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في
الاعيان وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له
وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة
صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف
الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا
من قبيل الوجود في الاعيان قيل ما سميتهما موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا
بالمجاز ايضا فلم جعل الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود
في الذهن دونهما لانا نقول كلاهما يوجد في الذهن ووجودهما الذهني ثابت لهما بالذات لا بالعرض
وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجيب بان مفهوم اللاانسان
لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا
وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة والكتابة فلا نعني به لفظ
الفرس او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس موجود
في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة
موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها و
لا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجودا
بعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمي احدهما موجودا بالعرض
والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة
المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه الشخصية فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وبعض الكرامية وابو الحسين

البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعهما واختاره المصنف وهولاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيد قصة ابرهيم عليه السلام واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب من وجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وسياق الكلام الى لا يقال الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وتمت المعارضة والوجه الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين محال وشريك البارى ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولك المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يقال لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له يتصورها ليحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوع تأثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور او يحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فهو مسلم وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا مسلم عند المعتزلة

القايلين بثبوت المعدوم فى الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فنسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة
العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم
انها يتوقف على الهوية الخارجية فنقول اما ان يريد انه ليس له فى زمان من الازمنة هوية خارجية
على معنى دوام السلب فذلك ايضا مسلم لان المعدوم فى زمان كونه موجودا له هوية خارجية و
اما ان يريد انه ليس له هوية خارجية فى زمان كونه معدوما لا دايما فذلك مسلم لكن حينئذ نمنع
قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه فى زمان كونه معدوما
وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود فى زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد فى
زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثانى اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين
الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدا بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين شيئين والجواب
انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا فى زمان ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان
اخر ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو انما بين العدم بين
زمانى وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التميز فى الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة بحالها فى الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو
تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا ما والا لزم تخلل الزمان بين الشيء
ونفسه لوجود ذلك الشخص فى طرفى زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه و
بين المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل فى الزمان يعنى لو جاز اعادة المعدوم
بعينه اى بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الوجود بقيد
كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت اخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ
من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتداء الا الموجود فى وقته الاول وفيه رفع التفرقة والامتياز بين
المبتداء والمعاد حيث كان شيء واحد مبتداء من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدا والامتياز
بينهما بحسب العقل ضرورى وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد فى زمان واحد من
جهة واحدة انه مبتداء ومعاد كما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتداء من جهة كونه معادا وايضا لافضائه
الى التسلسل فى الزمان لانه لا تغاير بين الوقت المبتداء والوقت المعاد بالمهية ولا بالوجود ولا بشيء من

العوارض والا لم يكن اعادة لعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا فى زمان سابق وذاك فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من المفاسد الثلث ويجاب عن هذا الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التى لا مدخل لها فى التشخص اقول وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان فى الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدا فى زمان سابق والمعاد فى زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدا والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض اقول يمكن توجيهه بما يندفع معه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدا متقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتاخر ولا يتصور ذلك الا فى الزمان فيكون كل واحد منهما واقعا فى زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زايد عليها كما فى اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض اخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود فى هذا الوقت هو بعينه الذى كان بالامس حتى ان من زعم بخلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه فى الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابى على مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو على ان كان الامر على ما زعم فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثنى فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير فى الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد فى الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا او لم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا ما يقال ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع فى الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع فى الزمان الثانى فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل فى الزمان وهو مندفع ايضا بان الزمان عند القايلين بجواز اعادة

المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التميز بانقطاع الاعتبار وههنا وجه اخر
هو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه لو جاز ان يوجد ٣٦
فرد من افراد مهية نوعية لا يكون نوعها منحصرًا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم
جاز ان يوجد ابتداء مثله فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ فان الفارق بينهما لا يكون
المهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين
المبتدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معًا كما يظهر من قوله
فان الفارق بينهما لا يكون المهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل
بهذا المعنى محال اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا
بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز
الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك
لا يقال اذا وجد فرد يكتنف بعوارض مشخصة فيم علم انه الذي وجد او لا ثم عدم وليس موجودا
مبتدأ لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز
في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في المهية فقط فلزوم
عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القايلون بجواز اعادة المعدوم بانه
لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لمهية المعدوم ولا للوازمها
والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف
بحسب الازمنة فهذا الامر ينفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جايزا واجاب
المصنف بقوله والحكم بامتناع العود لامر لازم للمهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هو المهية
الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونه قد طرء عليها العدم امر لازم للمهية الموصوفة بطريان
العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع
وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك فيل لا نسلم ان المهية الموصوفة
بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون المهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة
الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون المهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود واجبة العدم

اقول وفيه نظر لان جواب المصنف في التحقيق منع وسند اذ حاصله انا لا نسلم انه لو كان امتناع
العود لمهية المعدوم او لازم لا ينفك عنها امتنع وجودها ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء
او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع
وصفا للمهية المعدومة الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعنى كونها قد طرا عليها العدم و
تخلف الامتناع عن الوجود ابتداء بانتفاء المقتضى اعنى طريان العدم فكلام هذا القائل ان
كان منعا للسند كما يفهم من قوله لانه فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيده
الابطال لانه قياس فقهى غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يسند
المنع بان مهية المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضى امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا
بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع
الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد العدم لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب
المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب
الاضافة الى امر خارج عن مهيته وهو الزمان فاذن تلازم الوجودان المبتدا والمعاد امكانا
ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة
الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان اخر كزمان
الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان
الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك
المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان
اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق
او المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد
يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه في زمان ويقتضى لذاته وجوده في زمان اخر واغناء للحوادث
عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة
وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى الصانع يحدثها انتهى كلامه واقول
ان هذا الكلام عن اخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعى زيادة

بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضا
العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائه لهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين تلك
المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان اخر او بالعكس ٣٧
او ممكنا في زمان فيصير ممتنعا في زمان اخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف
بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد
بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع
اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا
ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم
يدخله تغير ولا تبدل ولا انقلاب وكذا العدم قد يتقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي
ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس
اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر
الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق بالامكان باق بحاله لم يتغير بعد وايضا
فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه
ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان
اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية
الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون
مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في
الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم
من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود
بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان
مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه
امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها

بل جاز اتصافه به في كل منها لا ابدا لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منهما معا هو امكان
اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية
اقول مدفوع بان قوله لا ابدا لا فقط بل ومعا ايضا ممنوع واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان العود
ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا
يجوز ان يمتنع اتصاف مهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق
من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظايره على ما
تقدم فقول هذا القايل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الخ لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه
لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا الا انه حاصله
ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضى الوجود المبتدا ايضا لذاته ذلك الامر بعينه
وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك
ولم يلزمه ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدا والمعاد متغايران
بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضى مهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما الذي
هو الوجود المعاد ولا يقتضى عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضى احد الوجودين
لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر اقول ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود
المعدوم اذا لخص وجرد اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع
وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصف بالعدم المسبوق
بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير
ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية
بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية
بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف مهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود
والا لم يتصف مهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود
المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث
هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود

لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيتها بالوجود
او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج مهية عن العدم الى الوجود وكذلك ٢٣٨
المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان
ساير القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقوى
واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا ينقص عما
هو عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما
في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود و
ذلك هو المطلوب وجه اخر اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه ولا شاهد هو الامكان على
ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم
البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل التقييد
وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا تقيد بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا
بعدمه بل يوخذ مطلقا قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود
حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود هذا جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على مهية
من المهيات بامكان الوجود لان كل مهية اما موجودة فلا يقبل العدم واما معدومة فلا
يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث
هي لا المهية باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق
هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر
الى المهية ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى
جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا امكن زوال الامكان
عن مهية الممكن وهو محال لان الامكان من لوازم مهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك
الوجوب ايضا وكذلك وجوب الوجوب وهكذا حتى تتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور
وهذه الشبهة يمكن اجراوها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة
والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء

شيئا لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتم اللزومات والالزم جواز الانفكاك بين اللازم
والملزوم والجواب عن الجميع انه منادة في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب
سلسلتها بما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما
ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في
المراة ربما يجعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الكلام
عليها ويكون المراة ح ملحوظة تبعا على انها الة لمشاهدة تلك الصور ولتعرف احوالها وليس للعقل بهذه
الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المراة بصفا جوهرها وصقاله وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما
لاحظ المراة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد يجعل بعض مدركاتها مراة
لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حالة بين المهية والوجود والامكان
بهذا الاعتبار يعرف حال المهية والوجود فكانه الة للعقل في تعرف حالهما ومراة لمشاهدة تلك الحال
فلا يكون الامكان حينئذ ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان
بشيء ولا ان يعتبر نسبة الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعنى الامكان باعتبار
ملاحظتهما اعنى المهية والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مراتها ملحوظة
بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات
فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا كلام اصلا لما عرفت من ان العقل حينئذ لا يقدر على ان
يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه اتصاف
المهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعنى على وجه
يكون الة لملاحظة حال المهية والامكان لا يقتضي اعتبار وجوب اخر بين هذا الوجوب والمهية فلا
يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ
معه ايضا المهية وتعقل نسبة بينهما لزم اعتبار وجوب اخر بين هذا الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب
الاخر يتوقف على ثلث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك
وجوب اخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع
السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال التسلسل في ساير الامور الاعتبارية

فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار آلة تعرف
حال اللازم والملزوم فانه يلاحظه العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات
فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا لة اصلا وان اعتبره بالذات
فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبته بينهما اعتبر
لزوما اخر بينهما فاعتبار اللزوم الاخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري
للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم اخر والا انقطع الاعتبار
وانقطع السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين الملزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل
فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيتصور ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن
الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون
الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين لزوم
يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزوم امورا
اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا
في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم
الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه يلزم من انتفاء مبدا المحمول في نفس
الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدا المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس
الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي
على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها
الا ترى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة
اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها
وعن الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر
بل كون احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر
لما بينا واعلم ان هذا السؤال والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال
مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار

العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال
الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شئ ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان
متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن و
يجاب بانا لا نم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر
يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان
فانه لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس ان
وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان
وعلى هذا القياس في ساير الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط
عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين
اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا
نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل
لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه
لا يتصف بثبوت شئ له فان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا الثبوت بحسب نفس
الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان
بديهة العقل حاكمة بان الشئ اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شئ له قطعا
سواء كان ذلك الشئ وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة والحا
يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشئ اذا لم يتحقق في نفس
الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر و
الحاصل ان اللزوم كما وقع مبدا المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا
لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم تقتض ثبوت مبدا المحمول وتحققه في نفس الامر
لكن تقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع اللزومات
الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية
المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل

لان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج
كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان
موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار
مطابقته لما في نفس الامر وسواء مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته
لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر
يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان
مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان اتصاف المبتدا
المحمول في الخارج لا يقتضي اتصاف الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه جليا غير
مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في
الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد
هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله
والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري
اي اولي يجزم العقل به بمجرد تصور الطرفين والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور
غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من
قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير
الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء تصورات اطرافه اما لكونها كسبية واما لقلة الالتفات
المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي
الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان
الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي
نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الاخر الى مرجح و
نسب اليه جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه
اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها مزورة
كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان العقل الى ما الفه اميل ولم متى ورد

عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كذيمقراطيس واتباعه القايلين بان وجود السموات
بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا
الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده
انما حصل له من تاثيره لكن تاثيره في امره مح وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف شي بالمؤثرية
لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فتحقق هناك مؤثرية
اخرى وينقل الكلام اليها فيتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج
حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء
مبدا المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان تاثير المؤثر اما
حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر
مؤثر في الاثر من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم
جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود
والعدم غايته ان الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا
استحالة فيه انما المح هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان هذا التاثير
اما في المهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل مح اما في المهية فلان الانسان مثلا لو كان
انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي
ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان
ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير المؤثر لما
كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم المؤثر
وسلب الشيء عن نفسه مح فمدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه
ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت ما او دايما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا
ليس الانسان انسانا عند عدم المؤثر ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج
واما الوجود والموصوفية فقد مر انهما امران عدميان فلا يصلحان اثرا للموجد والجواب ان
تاثير المؤثر في المهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعله موجودة لا ان يجعل اياها تلك المهية فانه

محال غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان المهية ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ هناك قوله وليحقق وجوب لاحق وقد سبق في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارها بالنظر اليها سلبا بالغير وقد شرحناها هناك فلا نعيد ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتها اليه لكن العدم لا يصلح اثر الشيء والجواب لا نم ان العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكرته لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلوم عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا نقول هذا كلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة يحكم بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته المستندة الى حركتها فكما ان اسناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك اسناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها جاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لمهية الممكن لا ينفك عنها وهي موجودة حال البقاء فوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة هو الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا

عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزم جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء
البناء وقالوا ان العالم محتاج الى الصانع فى ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان اخرجه لم يبق
له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا
امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هى متجددة دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد
الوجود على ما يعدم بعينه فهى محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعنى الاجسام
وما يتركب هى منها اعنى الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع
فهى ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره انه
لو افتقر الممكن الباقى حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تأثير المؤثر فى الممكن الباقى لكنه ممتنع لان
المؤثر ان افاد نفس الوجود الذى كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا
لم يكن التأثير فى الباقى بل فى المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقى فههنا
البقاء فتأثير المؤثر فى الممكن الباقى وذلك بان يجعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا ههنا
البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقى ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل
للحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بممتنع ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير
من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء
نسبة ذاته الى طرفى وجوده وعدمه كذلك اتصافه به فى الزمان الثانى وما بعده من الازمنة
ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفى وجوده وعدمه امر لازم له فى حد ذاته فكما استحال
اقتضائه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضائه اياه فى الزمان الثانى وما بعده فكما ان
اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة
والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه بالبقاء فهو فى وجوده ابتداء وفى
بقائه محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه له وحاجته فى حال بقائه كحاجته اليه فى ابتدائه
فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم فى ان لم يبق موجودا و
يعينك على تعقل ذلك اعتبارك لما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوءه وما
تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام فى العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء فى

الحقيقة انما هو بحركة يد مثلا على الحركات للالات من الاخشاب في اللبنات وتلك الحركات علل
معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلة هي غير تلك
الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى
الموثر في بقائه جاز استناد القديم الممكن الى الموثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى الموثر في بقائه
غاية الامر انه ليس له حال الحدوث كما للحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي
فانه يحتاج الى الموثر في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن موثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه
الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وساير ما يصدر عنه
بالذات او بالوسايط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح حيث لم يوجد
في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة فان قيل صفات الباري
تعالى على راي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار
ويتعين الايجاب فالاولى ان يقال معناه لو امكن القديم الممكن لما سياتي من ان كل ممكن حادث
قلنا على راي المصنف صفات الباري تعالى ليست زايدة على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة و
لا يمكن استناده الى المختار يعني انما قيدنا الموثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان
فعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما
قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد
كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المح هو
القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود
كان مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا و
منع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال بقائه فيلزم
ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما
هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سياتي في
القدم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما ياتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع
في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة وقديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها

لا يفتقر الى غيره الذات واما القدم الزمانى فيوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل
الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن حذا حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات
موجودة قديمة قايمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا فى التوحيد ونفوا القدم الزمانى
ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات القديمة الزايدة الا ان القايلين منهم بالحال
اثبتوا لله احوالا اربعة هى العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة فى الازل مع
الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هى علة للاربعة مميزة للذات هى الالهية فلزمهم القول بتعدد
القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام فى المحصل ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار ثبوت القدماء
لكنهم قالوا به فى المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات والثابت
فى الازل على هذا القول امور قديمة ولا نعنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المصنف بانهم يفرقون
بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير
القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان فى
قوله ولا نعنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اى لا نعنى بالوجود الا ما عنوا بالثبوت ولا
فرق فى المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو نوقش فى اللفظ
غيرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى
صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم هى العلم والوجود والحيوة وكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته
صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن
التسمية بالذوات ويسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال
لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة سموا لكفر دون اثبات الصفات القديمة
فى ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة
لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله تعالى وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله تعالى وصفاته
فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق
حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها
وصفاتها من الصورة والشكل ولصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل

الى الابد الا ان كل حركة نفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام
العنصرية بهيولاتها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما
والحرنانيون منهم اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان وهما البارى والنفس وعنوا
بالنفس ما يكون مبدا للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى
واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا اعشقت النفس بالهيولى
لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المصنف الى
انه ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست
زايدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التس يعني
لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة يلزم التس لانهما ان كانا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله
تعالى فيفتقران ايضا الى مادة ومدة اخريين ويتنقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار
الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود فلو افتقرت
هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات
الافلاك على راي الحكماء لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والمحال الثاني دون الاول
لانا نقول الاول ايضا محال على راي الملة وساير المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التس وذهب الحكماء
الى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا
التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له
شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي
فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون
منعوا الحصر واثبتوا قسما اخر من التقدم يسمونه التقدم بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك
ان هذا القسم مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه اخر وجود الحادث بعد
ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو
قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا يجتمع مع البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه
هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرض له القبلية لا بواسطة شيء اخر فذاك وان عرضه

القبلية بواسطة شئ اخر فذلك الشئ الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم

لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصير معا وبعد فتعين ان معروض

القبلية امر مغاير لهما وما هو الا الزمان اقول ولهم ان يقولوا انه ان اراد بمعروض القبلية بالذات

ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون

معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر اخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى

لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود

الحادث بعد ان لم يكن له قبلية وذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه

يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه

يقبل الانقسام الى الجملة فان قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال القبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى

بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمرو ويقال القبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم

الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاؤه لا يجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه فهو قبل

بالقياس الى اخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال القبلية اضافة بين القبل

والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان

عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان

قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي

فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشئ في الخارج ينافي اتصاله

اذ المتصل هو ما لا اجزاء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا

اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان

اجزاؤه لا يجتمع في الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه

جزءا واحدا هف ومنها مع انهم لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة

والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام الى احدها انتهاء الانقسام الى الاخرين فيبطل

الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها

وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما يقال العدم والوجود لا يجتمعان

في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء لشيء في الوجود بهذا
المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والخط والسطح
بل على الجسم الطبيعي ايضا فانه لا اجزاء لها في الخارج حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان مرتبة
الزمان متصلة في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها
الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان
احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان
اجزاء الزمان ان كانت متساوية في المهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان
الامور المتساوية في المهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب المهية كان كل جزء منها
منفصلا بمهيته عن باقي الاجزاء فيكان اجزاؤه منفصلة بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا
بل كان مولفا من امور لا يقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض جزء من الاجزاء لا بد ان يتقدم
بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالمهية وينفصل بعضها عن
بعض بالفعل فكلما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي
يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء
منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه
الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وحينئذ يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء
لا يتجزى لان ما ذكر انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا
للتقدم وبعضها للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا
او هيولى ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع
ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان
وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا
وليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام
امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعني بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار
الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال

هذا مقدور ولانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف
الامكان فالنقض بالممكن القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها
قايم بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعى محلا غيره والجواب
من وجهين الاول انا لا نم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور ولم لا يجوز ان يكون
محل امكان الحادث شيا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان تعلق
الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر اخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع
ذلك او عرضا قايما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القايمة بها على
الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا عليكم تعميم الموضوع
بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل حينئذ ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها
بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة و
الثاني انه اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان فساد دليلهم وان
اريد بالامكان الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان
الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك
الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شي لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي
عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان
الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما سلف لما الامكان
بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد شي لشي اخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى
والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شي حتى يوجد له شي اخر واما الامكان بالقياس
الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشي في نفسه فذلك الشي ان كان مما يتعلق وجوده
بالغير اي يكون بحيث اذا وجد يكون موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو
كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون
ذلك الشي موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن
ذلك الشي مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا

والا لكان امكانه قبل حدوثه قايما بنفسه اذ لا علاقة له بشئ من الموضوعات حتى يقوم به وموح
لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان
كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ٣٧
ذلك الحادث فلا يلزم كونه قايما بنفسه ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال
من غير حاجة الى ما ذكره من التفاصيل على ان امكان وجود شئ لغيره قايما به او متعلق انما يقتضي
امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل قولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشئ موجودا
فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما ممنوع وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما
ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قايم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة
للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول
دايم بدوام علته التامة بالضرورة وايضا في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لابد من شرط حادث وحدوثه
يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث
جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها الحدوثه يفتقر الى شرط اخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو
مح بل لابد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع
الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي امكاناته الاستعدادية
المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم
وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد
الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط
حادث فاسد لانا لا نم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج
ليحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة يتفاوت مراتب
ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الخارج كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان
عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز
عليه العدم لوجوبه بالذات ولاستناده اليه لما امتنع اسناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت
قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته ولامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما

بلا واسطة او بوسايط قليلة واما ما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة
لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه
الذاتي وعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيئا من معلوله قديما
ممتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة وحديث صفات الواجب قد مر مرارا وسيجي في مبحث
حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام والله اعلم في المهية ولواحقها
كالوحدة والكثرة ونظايرهما وهي اي لفظ المهية مشتقة عما هو وهو اي المهية وتذكير الضمير باعتبار
الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ المهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة
العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما
ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على المهية مع اعتبار الوجود اي الخارجي فلا يقال حينئذ
ذات العنقاء وحقيقتها بل مهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار
فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت
هي عليها من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه المهية
من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي
وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لا زمة كانت تلك العوارض او مفارقة
كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة وغير ذلك من الاعتبارات على معنى
ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا
اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس
حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على
ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثير في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان
كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فان كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن
الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الوحدة والكثرة المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون المهية
مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل
هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون

مقابلا للانسان المأخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور
الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود و
لا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها
من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على المهية
بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فظهر
ان تلك العوارض ليست للمهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتاج الى ملاحظة
اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي
انسانية اي في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض او ليست بشيء منها فالجواب السلب لكل شيء
من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث
هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه
الصيغة قد يكون للايجاب العدولي وحينئذ يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك
بط وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا المجيبا باحد شقي الترديد واما اذا سئل
بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب ولو
اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم
ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة لانها ان يوخذ بشرط مقارنتها وتسمى المهية
حينئذ المخلوطة والمهية بشرط شيء وقد يوخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى حينئذ
المجردة والمهية بشرط لا شيء وقد يوخذ غير مشروط لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والمهية
لا بشرط شيء فالمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم
جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه
بناء على ان المهية المطلقة نفس المهية التي جعلت موردا للقسمة ومنشاؤه الغفول عما اشرنا اليه من
ان القوم لما بينوا ان ماهية كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للمهية بالقياس
الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فورد القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى
نفسه والى غيره بط قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما

يقال من ان الحيوان ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام
ظاهري لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان الابيض والحيوان الاسود
لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد
من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها
فقال وقد يوخذ المهية محذوفا عنها ما عداها اشارة الى المهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا
المعنى لقوله بحيث لو انضم اليها شيء لكان زايدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان المهية
المحذوف عنها ما عداها بعينها هو المهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد ولعل
ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للمهية اذا قيس بعضها
مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثه فان الحيوان مثلا يوخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من
انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه
ههنا بشرط شيء ان يوخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يوخذ
بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان مهية مبهمة لا يتعين ولا
يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيها من حيث انه محصل
ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذا يقال الجنس
بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس
وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في المهية المجردة
بل معناه انه يوخذ من حيث انه قد انضم امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار
يكون كل واحد منهما جزء له وجزء الشيء من حيث انه جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح
ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه وغيره
محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء
يوجد ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفته وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يوخذ
معه ذلك الشيء من حيث هو زايد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث
هو اي من غير ان يتعرض لشيء اخر اي لا يوخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه

منضم اليه بل يوخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على انواع
المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للمهيات واذا
تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله مجردا عنهما ما عداهما هو معنى المهية بشرط لا شيء بالاصطلاح
الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد
لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول
لم يرد انه بمجرد الفرض يعني عن الانضمام اذ لا فايدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام
لا يقال لم لا يحمل قوله مجردا عنهما على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم اليها بيانا وكشفا
له قال ابن سينا ان المهية قد توخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده
ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط
بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم حينئذ قوله ولا يوجد الا في الاذهان لان المهية بشرط
لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع
وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم
اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع و
جودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض وقال بعضهم يجوز وجودها
في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية
وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية
ما يلحق الامور القايمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج
ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية
ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيدا لها واعتبر عروضها من غير ان
يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من
العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المصنف لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى
عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن المهية المجردة عن جميع اللواحق
الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنهما ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة

بعضها الا يرى انه يمكن الحكم على المجرّدة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شئ الا
بعد تصوّره فانه دفع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها
بالعوارض فلم يكن مجرّدة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصوّر والوجود الذهني
والتجرد انما هو بحسب التصوّر والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية
مخلوطة بحسب نفس الامر ومجرّدة بحسب الوجود الذهني والتصوّر ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم
المطلق يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير
مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات
فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست بمجرّدة الا ان العقل قد يتصورها مجرّدة تصوّرا غير مطابق للواقع
ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان
المجرّد لا يوجد في الذهن وذلك مدّعانا واجيب بانه لا معنى للمجرّد الا ما اعتبره العقل كذلك وردّ
بانه لا يمتنع حينئذ وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره
مجرّدا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشئ من العوارض امتنع
وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما اعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما وايضا اذا
كان معنى المجرّد ما ذكره لا يصح حينئذ قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجرّدة بحسب الفرض
لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرّد يكون مجرّدة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق الذي
ذكره واقول في الجواب انه لا معنى للوجود في الذهن الا تصوّره العقل اعم من ان يكون ذلك
التصوّر مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرّد قد يكون متصوّرا للعقل مفروضا له
اما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بان ذلك خلاف الواقع ثم قال وقد
يوخذ لا بشرط شئ اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوّره عن وقوع
الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فانّ له مفهوما مشتركا
بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصوّر ليخرج بعض اقسام الكلي
من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر
منه الامتناع بحسب نفس الامر قيل الكلية اذا قيّدت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات

الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها فى زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون
الكلية عارضة فى الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان امتناع اجتماع المتقابلات فى الذات الواحدة
الشخصية دون الذات الواحدة النوعية والجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة فى
الخارج ومشتركة بين افرادها وهى فى كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك
الافراد مجموع العارض والمعروض معا ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك
هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود فى الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه فى نفسه
مع قطع النظر عن غيره كان متعينا فى ذاته غير قابل للاشتراك فيه بالبديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية
موجودة فى الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها فى الخارج متعينة فى ذاتها غير قابلة للاشتراك
فيها فلا يتصور كونها موجودة فى الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها
للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية فى نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا ترى
ان الصورة الموجودة فى ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة فى اذهان متعددة نعم يعرض
للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا
يكون لساير الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل فى اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه
الاثر الذى يحصل منه اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد
منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته يحصل منه فى اذهاننا الصورة الانسانية
المعراة عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمروا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى فى العقل
ولو انعكس الامر فى الروية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه
من خواتم منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب
عليها خاتم اخر لم يتاثر الشمعة بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذى ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل
فى الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك
كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين
بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا الا انا نقول ان الكلية هى مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة
لا المطابقة مطلقا ولعل السر فى ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية

فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلية فهي مطابقة
الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها
فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطايفة الذين تصوروه مطابقة
لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم
ان يكون تلك الصور كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظلالها ومقتضية
لارتباطها بها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية
ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطايفة ليس بعضها ظلا لبعضها بل كلها اظلال
لامر واحد خارجي هو زيد الى هنا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو
فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور
العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور
اذ هي تعرض للصور العقلية كما بيّنا اقول هذا ظاهر لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي
والجزئي بعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم ودون الموجودات الخارجية
التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور
ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان
وهي ايضا لا يتصف بالكلية لانها صورة جزئية كما اعترف به هذا القايل ومفهوم الحيوان وهو غير
صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك
بين كثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية
وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف
بالكلية احدى هاتين وليس كذلك واما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة يعرض للصور العقلية
مع انها صورة جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما
الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة
بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى يعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور
لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجودا في الخارج على معنى انه ما صدق عليه اعني

الشخص موجود فی الخارج علی ما هو تحقیق مذهب من قال بوجود الطبایع فی الاعیان وهو جزء من
الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع المهیة والتشخص والنسبة المهیة الی التشخص نسبة الجنس الی
الفصل مثلا وقد استدل علی وجود المهیة لا بشرط شیء بانه جزء من الشخص الموجود فی الخارج فان الحیوان
مثلا جزء من هذا الحیوان الموجود فی الخارج وجزء الموجود فی الخارج موجود فیه واعترض علیه بانه
ان ارید به ان الحیوان جزء له فی الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان ارید انه جزء له فی العقل فهو
مسلم لکن الاجزاء العقلیة للموجودات الخارجیة لا یجب ان یکون موجودة فی الخارج الا تری ان
العمی جزء هذا الاعمی الموجود فی الخارج مع انه لیس بموجود فیه صادق علی المجموع الحاصل منه ومما
یضاف الیه هذا الکلام انما یلایم بحال المهیة لا بشرط شیء بالاصطلاح الاخر الذی ذکره فی
الکلیة العارضة للمهیة یقال لها کلی منطقی لان المنطقی انما یبحث عن الکلی من حیث هو کلی من غیر
ان ینسبه الی طبیعة من الطبایع ویقال للمرکب من العارض والمعروض کلی عقلی وهما ای الکلی
العقلی والمنطقی ذهنیان یعنی من المعقولات الثانیة اما الکلی المنطقی فقد سبق بیان ذلک
فیه واما الکلی العقلی فلترکبه منه فهذه یعنی الکلی الطبیعی والمنطقی والعقلی اعتبارات ثلثة
ینبغی تحصیلها فی کل مهیة معقولة والمهیة منها بسیطة وهی ما لا جزء له ومنها مرکبة وهی
ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوی الضرورة فی وجود المهیة المرکبة ظاهرة فان وجود
الانسان والشجر والبیت وامثالها من المرکبات ضروری وکذلک ترکبها ایضا ضروری معلوم
بالضرورة واما وجود المهیة البسیطة فدعوی الضرورة فیه محل تامل وقد یستدل علیه بان المرکب
لا بد وان ینتهی فی التحلیل الی البسیط لان کل کثرة وان کانت غیر متناهیة لا بد فیها من الواحد لانه
مبداها فلو انتفی الواحد انتفی الکثیر لانتفاء مبداه لا یقال ان اردت الواحد من حیث هو واحد
وحدة حقیقیة فقولک لا بد فیه من الواحد ممنوع لجواز ان یکون کل واحد من اجزاء الکثرة مرکبا
من احاد کل واحد منها مرکب من احاد اخر کذلک وهکذا الی غیر النهایة وان اردت به ما هو اعم من
الواحد الحقیقی والاعتباری فذلک مسلم لکن لا یجدیک نفعا اذ لا یلزم منه انتهاء المرکب الی
البسیط والسند ما مر لانا نقول لا معنی للکثرة فی الحقیقة الا المتالف من الاحاد الحقیقیة واما
الواحد المرکب مما لا یتناهی فانه وان جاز ان یعتبر جزء للکثرة فی الحقیقة کثرة فی نفسه فالکثرة المرکبة

بيان ان الماهيات مجعولة

من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من احاد حقيقية والا
لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال بالبديهة ووصفاهما يعني
البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا
يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل السلب والايجاب وقد
يتضايفان يعني قد يعتبران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزءا من شيء
اخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني
ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين النسبة ما بالبسيط
والمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي
لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كلما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا
جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب
الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا
لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا
يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له اجزاء البتة والبسيط
الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك بطل قطعا
بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد
وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا
لمركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل
مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق
ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر
في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في المركب الى الجاعل
فكذا في البسيط يتحقق الحاجة الى جاعل اختلفوا في الماهية الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على
اقوال ثلثة الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة
وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل

الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اى تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلا
يقال مهيات الممكنات كلها مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا
مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل
انسانية وسلب الشيء عن نفسه مح اقول قد سبق من ان الا انه استحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب
عن نفسه انما المح هو الايجاب العدولي وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع المهية الانسانية عن الخارج
راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء راسا حتى سلب نفسها عنها
بحسب الخارج لا انها متقررة في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية
والمح هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيطة اذ لو كان البسيط مجعولا
لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج الى فرع الامكان لكن الامكان نسبة
يقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان
الامكان نسبة بين المهية ووجودها لا بين اجزاء المهية حتى يقتضي اثنينيته فيها قال صاحب المواقف
ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك باشارة خفية الى تحقيق محل النزاع ومنشا المذاهب
وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني رأوا عوارض المهيات ثلثة اقسام قسم يلحق المهية من حيث هي
باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالبياض للجسم وقسم
يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فعنوا بقولهم ان
المهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض المهية وارادوا بالمجعولية
الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم قد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجبا
او جزءا مقوما وانما تلحق المهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل
في قوامها يلحقها نفس مفهومها من حيث هو هو فاينما وجدت المهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى
الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للمهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود
وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للمهية المركبة في حد
ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضها للمهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال
بعضهم المهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه

لنفس المهية او لنفس الوجود وهذا ايضا كلام حق صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بعد لان
البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازمها في الوجود الخارجي او الذهني جار في كثير
من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان المهية الممكنة محتاجة الى الفاعل
في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا فانها اينما
وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها
الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد متكلفا وابعد من ذلك
ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم المهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس المهية ولا داخلة فيها
على قياس ما قيل من ان المهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم المهيات ليست
بمجعولة انها في انفسها ليست بمجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت ماهية
السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى
يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعول اليها ولا كذا يتصور تاثير الفاعل
في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود
لا بمعنى انه يجعل اتصافها بوجود امتحققا في الخارج فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب
ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا
ثابتا في الخارج فليست المهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايض في انفسها مجعولة بل المهيات
في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات
بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بينا انفا من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول
بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان
المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل
لان المجعولية بمعنى جعل المهية تلك المهية منتفية عنهما جميعا وبمعنى جعل المهية موجودة ثابتة لهما
معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان مهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة
الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل تحققها في نفسها بضم بعض
اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت

المجعولية بحسب الوجود وفى نفى المجعولية بحسب المهية وتمايزان بان المركب مجعول فى حد ذاته مع قطع
النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا حقا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم الامكان لا يعرض
للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام فى المهيات الممكنة دون
الواجب والممتنع وايضا لو صح نفى هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع
ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته فى حد ذاته كما فى المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر
من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضى اثنينيته فى حد ذاته انتهى كلامه اقول ولا يخفى على المتامل
ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعنى نفى المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق
لا شبهة فيه وقد اسلفنا بعينه فى بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره
فيه ذلك البعد الذى كان يتوقع ب عنه اذ حاصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم مهية المركب
دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون المهية فليتامل وهما اى المركب والبسيط
قد يقومان بانفسهما اى لا يفتقران فى تقومهما الى محل يقومان به لا ان لهما قياما حقيقيا بانفسهما
كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران فى تقومهما الى المحل وهناك اقسام اربعة بسيط
قايم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قايم بغيره كالنقطة ومركب قايم بنفسه كالجسم ومركب قايم
بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج يعنى ان
اجزاء المهية متقدم عليها بحسب الوجودين الذهنى والخارجى فان وجود البيت فى الخارج يفتقر
الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده فى الذهن يفتقر الى وجودها فيه وبحسب العدمين
ايضا فان عدم البيت فى الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه فى الذهن يفتقر
الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين اعنى تقدم الاجزاء على المهية بحسب الوجود وتقدمها عليها
بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم
بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شئ من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار
والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايما كان والثانى ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع
والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت
وعدم احدهما ايما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون الشئ الواحد بعينه وهو عدم

بنا البيت المعين مثلاً علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان
عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا
البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما
العلل التامة التى يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء علة
تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب فى زمان ولم يعدم
فى ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا
عدم جزآن منه معا فى زمان لم يكن شئ من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط
بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها
شرايط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن
ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار فى اعدام
ساير العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة
تامة لعدم المعلوم ووجه النقضى ما نبهت عليه وسواى تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى للاجزاء
عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل ففى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا
فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار
الذهن بين وباعتبار الخارج غنى يعنى ان الغنى عن السبب الجديد ان اعتبر فى الجزء بحسب الوجود الذهنى
يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجى يسمى الجزء الغنى فيحصل للجزء خواص ثلث
واحدة وهى التقدم بحسب الوجود الذهنى والخارجى متعاكسة اى خاصة مساوية للجزء فان كل
جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على اخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم
فى الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فبط لان الجزء الذهنى كالجنس والفصل لا يتقدم
فى الوجود الخارجى والا لامتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهنى يتقدم بالوجود الذهنى والجزء
الخارجى يتقدم بالوجود الخارجى على ما ذكرنا فالعلة الفاعلية للشئ متقدمة عليه فى الخارج ان
كانت علة له فى الخارج وفى الذهن ان كانت علة له فى الذهن فهذه الخاصة لا يكون مساوية للجزء
لصدقها على ذات العلة الفاعلية ايضا قلنا الظ ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن

٥٢

معناه ان الجزء متقدم على الكل فى الوجودين جميعًا ان كان بينهما مغايرة فى الوجودين بيان ذلك
ان الجزء لابد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهنى فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب
الوجود الخارجى ايضا وذلك اذا كان جزء غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعًا كما ذكره
من مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجى وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها
عين الكل بحسب الخارج لم يتصور ان تتقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهنى
فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجى مغاير لوجود الكل فى الخارج وجب ان يكون متقدما عليه
فى الوجود الخارجى فهذا المعنى اعنى التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة
مساوية للجزء لا يوجد فى العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشئ ان كانت علة له فى الخارج
لا يجب تقدمها فى الوجود الذهنى وان كانت علة له فى الذهن لا يجب تقدمها فى الوجود الخارج
فان قيل لنا ان نختار ان مراده المعنى الثانى اعنى ان الجزء الذهنى متقدم بالوجود الخارجى ولا
يرد النقض بالعلة الفاعلية للشئ لانها لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهنى ان
كانت علة له فى الوجود الذهنى فان الفاعل لوجود الصور فى الاذهان هو المبدا الفياض و
مقدمات الدليل انما هى معدات فيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر بالنا
المبدا الفياض قلنا له ان يعود ويورد النقض بالعلة المعدة اذ قد يصدق عليها انه يجب تقدمها
بالوجود الخارجى ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجى وتقدمها بالوجود الذهنى ان كان
علة معدة بحسب الوجود الذهنى كمقدمات الدليل واثنان لم اى يحصل للجزء خاصتان اخريان
يتفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهنى والخارجى
لزم من الاول اعنى من تقدمه بحسب الوجود الذهنى استغناؤه عن الوسط فى التصديق بمعنى ان جزم العقل
بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة واسطة واكتساب بالبرهان بل يجب اثباتها له ويمتنع
سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثانى اعنى من تقدمه بحسب الوجود الخارجى الاستغناء عن
الواسطة فى الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب
جديد فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهى خاصة حقيقية لا يصدق
على شئ من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط فى التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب

لمجرد اخطار الماهية والجزء بالبال ومنه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى
الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في
الثبوت فهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى
وسط كتساوي الزوايا الثلث للقايمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه
الى وسط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون
هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه
اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم منه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل
ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا
وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط
العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية
بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخرجت
جزء منها لم يكن تلك الهيئات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام
فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل
قد يحدث بتفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون بل وصور نوعية جوهرية هي مبداء الاثار العجيبة
كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت
وهما جوهر ان قلنا لا استحالة في ان تركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والاخر عرض قايم بذلك
الجوهر الذي هو جزء انما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قايم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه
وما يكون جزء الشيء يكون مقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات
حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من حاجة
لبعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها هوية واحدة وحدة
حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قال الواحد الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا لانه
ليستدل به فانه ربما خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون
من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية

او الحيوانية فان الصور تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد
والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون
باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة
التشخص وهي اى اجزاء الماهية قد يتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في
الخارج غير وجود الاخر فيه وبالضرورة يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها
على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه
هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا
على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون صور الامور متعددة
او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة
وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات
اربعة قد اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة
موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة يغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد
عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في
محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود الاجزاء وكلاهما
محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجودات
متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة يغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء
المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتغايرين
بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اى ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر او يقال
المجموع المجتمع الاجزاء منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا
يبطل ما تمسك به هذا القايل من انها لما التامت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية
صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء
صور الامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا هو قول من قال انه لا معنى
للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان بعضها لمعان اخر فيحصل من

تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا متباينا
عن ساير الاشياء بالمهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك
المهية تلك المهية اذ ليس المراد بهذا النوع من المهية سوى ان يكون شي قد حصل له معان
تتبعها صفات هي مشتقات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس
لها مدخل في نفس المهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد
والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخرى فالابعاد تستتبع التحيز
والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والجوع وقابلية الصناعات فصار
بها جوهرا جسما ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا
متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القايل انه يسهل بهذا التحقيق
امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس
والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها
ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة
وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشي المستتبعة لمعان اخرى ان كانت داخلة في ذلك
الشي كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شي منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون
المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب
ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن الشي لا يكون ذاتيا له ضرورة
الالزام ان يدخل في المهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شي منها ذاتية له وكذلك
المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا
ذكر بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات لان
ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن مهية المركب فظ والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة ماخذ
الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق
لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشي واحد هو بسيط ذاتا ووجودا
لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى منه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة

عين المركب في الخارج هوية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز
بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف في بحث الوجوب
الذاتي من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج
وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه يعني الخصوص لاجزاء المهية وعدم
عروضهما لها فقد يتباين وقد يتداخل يعني ينقسم تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون بينهما
عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينهما عموم وخصوص والمصنف لم يعتبر المساوية
بناء على امتناع تركب المهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والا يلزم ادراج المتساوية
في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل بان يكون
بينهما تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينهما تصادق
اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى
ان يجعل قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة
ومتساوية وقد يوخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مواد وقد يوخذ محمولة فقد
استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة
لا الى الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في
صدر ذلك المبحث ولعل المصنف انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها
عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء
المحمولة اما اجناس او فصول يعني منع الخلو لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين المهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزءا لجميع المهيات
لمكان البسائط فهي تميز المهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للمهية في
الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلهما واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود
الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على المهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة
وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان
الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء حاصل

معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت فى العقل كانت امرا
منها مترددا بين اشياء متكثرة متنوعين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة
واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة
واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس فى الذهن وهى التعين وزوال الابهام و
التحصل اعنى الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات
وعلة له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغى وتوهم كون الفصل
علة لوجود الجنس فى الذهن بط والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده
فى الخارج والا لتغايرا فى الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع
تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والاخر اخص
وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجى بيانه قال الشيخ فى
الشفا الكلى اما ذاتى او عرضى والذاتى اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية فاما ان يدل
على المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات
والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فتميز الماهية عن مشاركاتها فى ذلك الاعم فيكون فصلا
ثم رسم الفصل فى الشفا بانه المقول على النوع فى جواب اى شئ هو فى ذاته من جنسه وذكر ايضا فيه
انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم وقال فى الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتى الذى
ليس يصلح ان يقال على الكثرة التى كلية بالقياس اليها قولا فى جواب ما هو فلا شك فى انه يصلح
للتمييز الذاتى لها عما يشاركها فى الوجود او فى جنس ما ثم رسم الفصل فى الاشارات بما هو اعم
مما فى الشفا حيث قال يرسم بانه كلى يحمل على الشئ فى جواب اى شئ هو فى جوهره وقال بعض
المحققين كلام الشفا مبنى على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا فلا نم انه لو لم يكن
اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتى اعم كما اذا تركبت من امرين
متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم فيكون كل من الامرين المتساويين
فصلا فلا يصح فى تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبنى على جواز تركب ماهية من امرين
متساويين فاذا كان الذاتى مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتى اعم كان مميزا له عن مشاركاتها

في الوجود لا في الجنس وكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيده بقوله من
جنسه واذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المصنف في شرحه للاشارات الفصل
قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان ان
عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يحصل
ويتقوم به نوعا فلذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما
يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز
بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط
وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وذهب الفاضل الشارح وغيره ممن تبعه
الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه
والمساوي له هو ما يصلح للتمييز عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح التميز ما يخص به
عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي
من امرين متساويين له ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا للاصول
التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات الى هنا كلامه واقول انا توجيهه
لكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا
لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات
في الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني من
ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل
القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين
قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفا
والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الى ما
سنح لهم عليه دليل غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على
ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركبت ماهية حقيقية من
امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما بالاحتياج اولى من الاخر لانهما ذاتيان

متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج فى الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها فى الوجود الخارجى انما يجب ذلك فى الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجى ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوى فى الصدق التساوى فى الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج من احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل مهية اما جوهر او عرض فان كل جوهر اكان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين متساويين وان فرض تلك المهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثانى والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام فى الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشئ جزء الجزء نفسه وانه محال وهكذا نقول فى ساير الاجناس العالية كالكم مثلا فان كل من اجزائه اما كم او لا كم ويسرد الكلام الخ ورد بانا لا نم انحصار الممكنات فى المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قال اوايله وانما الذى يدعونه انحصار الاجناس العالية فى احدهما والفرق ظ لجواز انحصار الاجناس العالية فى احدهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة فى تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد بان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد بان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهوما مغايرا للمفهومى الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر فى المفهومين وان كان المراد الثانى فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا ايضا لزم ان يكون الشئ جزء الجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له وهو مم فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتى او العرضى ولا يلزم من وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا

لما تحقق انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس المهيات النوعية
صادقة على فصولها صدق العرض العام اقول وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية
من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان ٥٧
يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل الى اخره هذا وقد
يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية
التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم يشاركه غيرها في ذاتي فلا يحتاج الى ان
ينفصل عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود
بان عدم احتياجها في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز
احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا لينفصل بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوي
فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل او يقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التمييز
والثاني التعيين وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ
في الشفا ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء
لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة
الجنس فيقررها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين متساويين وبينا انهما
لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في واحد من الامرين اما التميز
فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم
لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزءها ايضا ممتاز
بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا للاخر عن المشاركات في العرضيات باولى
من عكسه واما التعيين والتحصيل فلانهما فرعان على امر مبهم متردد بين مهيات لا ينطبق على تمام
ماهية منها وذلك مفقود فيما يتركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها
في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك
الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع
له الفصل تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل

فانهما خارجان عن مفهومه مقارن له لكونه منضما الى امور مبهمة غير متحصلة وكلام الشيخ في الشفا
قد ذكرنا انه مبنى على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور
المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية بنفسها تمتاز ايضا عما عداها ولا
يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد
الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر او قلنا انه لا يمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا
كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة وكيف
لا وقد بطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وفساده اظهر من
ان يخفى او يقال الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد وان يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا
كان احد الجزئين اعم من الاخر فظ واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في
طبيعة لانه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان في ذاتي
اخر ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة المتغايرة بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين
امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة له في طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتي للماهية
عرضي له فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نم ان الجزء الاخر
مميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا
فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا خص بالماهية ورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون
الماخوذ معه فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة الماهية المركبة احد جزئيها في طبيعة لا يوجب
ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام
اى قريب سماه تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد وان ميز الماهية التي
هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها
نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصله نوعا
والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما يميزه عن جميع المشاركات ويحصله للحيوان
وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان يحصل به بانفراده الجنس فقد
صار به نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان يحصل بهما

معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين

يرد عليه انا نختار ان الجنس يتحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا ٨٧

قلنا ممنوع اذ لم يدخل في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا يقال يفسر الفصل

القريب بتمام الجزء المميز ولذا سماه فصلا تاما الا انا نقول فحينئذ يكون بحثا قليل الجدوى اذ لا

يتصور النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما

فرض تماما تماما وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه

على ما هو المشهور وايضا ينتقض بمثل لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان

لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالناطق

لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة بالارادة على الآخر عبر بهما معا عن فصل

الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة

واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها

او لا يكون مميز احدهما قاصرا عن الآخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في

مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فاما

ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون

الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او تماما

ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما الآخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك

قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان

النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل

منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الآخر وغاية تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الآخر والفصل

فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الآخر فيلزم الدور

اعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يتحصل بالفصل وحده

قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف

النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان

يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر الا على تحصله فلا دور اذ توقف
تحقق المهية المركبة من الجنس والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره
لم يلتئم مهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ لا حد هما مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس
اى لا يتحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس و
الا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله قيل نحن نقرر الدليل
هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك
لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج عن المحصل
الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل مدخل في مهية ذلك النوع فيكون الجنس
الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وحينئذ يلزم ان يتحصل كل من الجنسين
بالفصل والجنس الاخر اذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم
يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل
واحد منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكن يتجه
ان ذلك التقدير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون
اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور
فالاولى ان يتمسك على ان المهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل
فيتحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك المهية نوعا واحدا
ومهية واحدة هف انتهى كلامه واقول لا يخفى على المتامل ان الاعتراض المذكور باق بحاله الا ان
حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكنه لما كان مبهما فما لم يتحصل
ولم يزل ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام
فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به
فلا نم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على
تحصل الجنس الاخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض اخر و
هو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون

تحصّل كل منهما باعتبار تحصّل الاخر معًا الا سابقا عليه ومثل ذلك يسمّى دورا معيّة وهو غير باطل على ما قيل انّ الحيوان والناطق فى كل منهما ابهام مزول بالاخر فانّ الحيوان مشترك بين الانسان وبين الفرس مثلا والناطق يميّزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميّزه عن الملك واما تقريره الاولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نم انّه يتحصّل بكل منهما نوعا على حدة و انما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما [illegible] مبين لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا نمنع قوله لو كان لها جنسان فى مر[illegible] [illegible] بينهما فصل الحيوان ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا انفا فانّهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين فى مرتبة ان اجزاء المهية لا يكون كلها اجناسا لان المهية المركبة لابدّ لها من جزءين لا يكون احدهما جزء للاخر واذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين فى مرتبة واحدة فقد سبق ايضا مقدّمتان احدهما ان اجزاء المهية لا يكون كلها فصولا حيث بيّنا انّ ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلوّ فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لابدّ ان يكون بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فلا تركيب عقلى الا منهما معا وليعلم انّ ما اسلفنا فى بيان ان جزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير ان يفسّر الفصل بالكلى المقول فى جواب اى شئ هو فى ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما ما زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفاء فلابدّ فى بيانه من طريق اخر وهناك طريق مشهور زعموا انه مبنى على امتناع وجود جنسين فى مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتى المشترك بين المهية وبين نوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالمهية او لا اما اذا اختص بها فظ لانه يصلح للتميز عما يشاركها فى الجنس اشتراكها مع الغير فى ذاتى اعم اذ يمتنع تركب المهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزءين فلابدّ من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك فيكون فصلا له يميزه عما يشاركه فى جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير فى جزء اخر هو جنس له وللمهية ايضا فيميز المهية ايضا عن بعض ما يشاركها فى ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص به

فلا بد وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللمهية ايضا يكون
الجزء المفروض موجودا ايضا فيه ويكون ذاتي اخر للمهية تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم بازائه
نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للمهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم تركب
المهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في المهيات المعقولة بالكنه
او التي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث هو بعض تمام
المشترك الاول بان يكون بازاء المهية نوعان متباينان ومباينان للمهية يشاركها كل منهما في تمام
مشترك بين المهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك
موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك قالوا وهذا الاعتراض مما لا دفع له
الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لمهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض
من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين المهية
وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل
الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين المهية
وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه فيلزم ان يكون هناك
تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر لا يقال اذا بنى الدليل على تلك القاعدة
يلزم التسلسل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالمهية التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود
جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور غير
متناهية موجودة معا اذ الكلام في المهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت
الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق اخر اخصر منه وهو ان يقال
الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فهو لا يكون
اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء
على امتناع تركب المهية من امرين متساويين فيميز المهية عن مشاركها في ذلك الاعم فيكون فصلا
لكونه مميزا للمهية عن مشاركها في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء المهية اعم منها ان يكون
جنسا لها لجواز ان يكون عموما بعروضه لنوع اخر مباين لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب

المركب المحض فلم يكن جنسا له وجب تناهيهما لما مرّ انفا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي
كجنسيتهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا
فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل
فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كان جنسهما اي جنس الجنس و
الفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مرّ وقد يقال
معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس فيعرض له
الكلية بالقياس اليها فههنا معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم
الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض
والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار طبيعة من الطبائع كالحيوان
مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات لكن على
هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنها عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية
واحدة اجناس متعددة فاعمّها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص
من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا
وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على
راي المصنف فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا ويجيء بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المفرد
والمتعدد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المصنف ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس
فوقه ولا تحته ومنه ما هو مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو
والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحققت اجناس عالية لان
المفهومات العامة كالموجودات مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكور جزءا للاسفل منها
كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا
الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى
اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد
فهو فصل بسيط ليس جزء الفصل اخر مع انه مركب ولما قد صرحوا به من ان جنس الفصل لا يغني له وتحقق

فی موضعه وسنشیر الیه وبما اضافیان وقد یجتمعان مع التقابل یعنی ان کلا من الجنس والفصل لابد
وان یعتبر بالقیاس الی نوع شیء فان الجنس انما هو جنس بالقیاس الی نوعه وکذا الفصل ومفهوماهما
متقابلان لان الجنس ما یکون مقولا فی جواب ما هو والفصل ما لا یکون مقولا یقول فی جواب ما هو لکن
مع تقابلهما قد یجتمعان فی شیء واحد لکن لا بالاضافة الی شیء واحد فان الجنس للشیء لا یکون فصلا
له بل بالاضافة الی شیئین وذلک کالحساس الذی هو فصل بالنسبة الی الحیوان جنس بالنسبة الی السمیع
والبصیر ولا یمکن اخذ الجنس بالنسبة الی الفصل بان یکون الجنس جنسا بالنسبة الی الفصل کما هو جنس
بالنسبة الی النوع والا لکان مقوما للفصل فلا یکون الفصل محصلا له بل نقول لو کان الجنس او شیء
من اجزائه داخلا فی الفصل لم یکن الجزء ممیزا فی الحقیقة بل الجزء الاخر وایضا لزم اعتبار جزء واحد
فی المهیة مرتین وانه باطل قطعا بل نقول الجنس للفصل مما لا یعقل اذ لو کان له جنس لکان مشترکا بین
المهیة وذلک النوع کان جنسا للمهیة وان کان بعضا من تمام المشترک کان فصلا لجنسها کما تقرر و
لا شیء من الجنس واجزائه بداخل فی الفصل علی ما بین ولذا نسبنا یعنی الجنس والفصل الی ما یضافان
الیه یعنی النوع کان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساویا للنوع واعترض علیه بان هذا
الحکم عام یتناول الاجناس کلها قریبة کانت او بعیدة اذ لا بد من کونها مشترکة بین ما اضیفت
هی الیه بالجنسیة وبین غیره واما الحکم بکون الفصل مساویا لما هو فصل له فمختص بالفصل القریب
فان الفصل القریب بالنسبة الی ما هو فصل قریب له لا بد ان یکون مساویا له لانه ذاتی له ممیز عن
جمیع ما عداه فلا یکون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم یمیز عن جمیع ما عداه ولا اخص منه
مطلقا ولا من وجه والا لم یکن ذاتیا له واما الفصول البعیدة فانها تکون اعم مطلقا مما هی
فصول بعیدة له ولا محذور فی ذلک لانها ممیزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ینافی ذلک اقول و
یمکن الجواب بان المصنف اعتبر فی الفصل التمیز عن جمیع المشارکات فالفصل البعید للمهیة لیس بالحقیقة
فصلا لما هو فصل قریب له من اجناسها لکونه ممیزا له عن جمیع المشارکات وانما یقال له فصل للمهیة
باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب یندفع الاعتراض المذکور علی ما نقلنا من شرح للاشارات
فیما سبق والتشخص من الامور الاعتباریة المهیة النوعیة من حیث هی نفس تصورها غیر مانع من الشرکة
بل یمکن للعقل فرض اشتراکها بحملها علی کثیرین والشخص منها نفس تصوره مانع من الشرکة فاذن

لابد في التشخص من امر زايد على المهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين
انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وينقل الكلام ويتسلسل والجواب انا لا نم انه لو كان موجودا
لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له مهية كلية يشاركه فيها شيء اخر وهو ممنوع بل هو متميز عما
عداه بذاته لا بامر زايد على ذاته وتشاركه لساير التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي
بالنسبة اليها ومايقال من ان كل موجود له مهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج
فممنوع فان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له مهية نوعية يعرضها تشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو
المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون
الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص اخر تسلسل
والجواب انه عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم ما ذكر وحاصله ان ذلك دور معية فان المهية اذا
وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول و
لا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود
العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بعينه في الفصول وحصص الانواع
من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات دون
الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظاهر ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا
اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج المخالف اى القايل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه
الاول انه جزء الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد
بالشخص معروض التشخص فظ ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه
موجود فان من منع كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجود بل الموجود عنده هو
المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد بالشخص الذى ادعينا وجوده هو مثل زيد
ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد
كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء اخر يسميه التشخص فذلك الشيء الاخر جزء زيد
فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم
في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين بشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا

ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة ولا يتعين
شيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ويتمايزان في الذهن
فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منهما
والا لم يصح حمل الماهية على افرادها وليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها
الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الحرى الاعلى
للوجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخص من الكم والكيف و
الاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص
بل ما به التشخص الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية
من حيث هي لا يقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما يتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود ولا
لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا
في نفسه اذ لا هوية للعدم ومن لم يكن متعينا لعينه ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشيء
عما عداه بحسب الخارج والجواب عنها ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة
ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور
العدمية ويكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى
عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص والتشخص
اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا
اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد
الجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعينا من انه
اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد
بالتشخص واللاتشخص مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم اخر وان اريد ما
صدق عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص
صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة
في مفهوم عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق

والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق ولما نيا وهو كالكلية والعموم و
بالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد المهية كعدم الاطلاق ولان
التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد المهية
فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما
لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي
هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا
وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا
وفيه جمع للنقيضين والجواب ما قد سبق من انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم
نقول ان اريد بالتشخص الذي جعله عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نسلم امتناع اشتراكه بين
افراد المهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد المهية بالتشخصات الخاصة المعروضة
لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن
عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدم الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا
كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص
اخر ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان للمهية تشخص لشارك غيره من التشخصات في
مفهوم التشخص فلا بد ان يمتاز عنه بتشخص اخر وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر
اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق
من ان التشخص يتميز عما عداه بذاته لا بتشخص زايد على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع ساير
التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به التشخص فقد يكون نفس المهية
فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها نفسها قال الحكماء
المهية قد يكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك كالواجب تعالى فلا يتصور
هناك تعدد اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص اخر مغاير لنفسها وحينئذ قد يستند
تشخصها الى المهية بنفسها او بلوازمها فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق

المهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن المشخص
لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون
متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى الشخص نسبة الفصل
الى النوع يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث
ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد
ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل
لو كان تكثر اشخاص المهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر و
لزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل
فيها واجيب بان تكثر المادة معلل باعراض تلحقها الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون
كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل
جائز عندهم وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل
فيها الان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة
لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول
فلم لا يجوز تشخص المهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة
حينئذ في تعدد افراد المهية النوعية الى المادة واقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما
زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق
في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذاك بلا شبهة ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة
هناك مثل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان
فواعل وجودات الممكنات ليست محالا لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله و
لو سلم فلا نم ان المحل هو المادة ولم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث
يتناول المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها
قالوا لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما المهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار
وقالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم يكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف

وهى فى حكم الماديات فيتعدد بحسب تعدد المادة التى تتعلق التدبير والتصرف فهى فى حكم الماديات
فيتعدد بحسب تعدد المادة التى يتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلى عقلى الى مثله فان التقييد
بين المفهومات الكلية فى اى مرتبة كان لا يقتضى ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز
ان يعيد التقييد امرا لا يصدق فى الخارج الا على شخص واحد وينحصر حينئذ فى شخص خارجى لكن
يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز فى العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختصا
بنوع واحد كما فى الخاصة المركبة فلم لا يكون تقييد الكلى بالكلى فى بعض الصور والمراتب مؤديا
الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلى ويفيده الجزئية
جزئيا ولا محالة مفهوم كلى يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا له وهكذا فيلزم عند تعقل شخص
ان يتعقل مفهومات غير متناهية هف قلنا لا نم ان كل جزئى له مفهوم كلى يفتقر الى ما ينضم اليه
ويجعله جزئيا بل قد يكون متشخصا بنفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان
الشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص ينضم اليها فيفيدها الجزئية واما التشخص فليس
يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص اخر فان التشخص يتميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه
الا فى العرضيات مع الامتياز بالذات لا يحوج الى تشخص اخر هذا ولو فهم لى بعد فائدة تقييد الكلى
بالعقلى والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشىء انما هى فى نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى
المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذاتيا للاخر لما عرفت من ان تقييد الكلى بالكلى
لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما فى الطائر الولود وقد يوجد فى بعض النسخ
قوله والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلى قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره
متميز يعنى ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز فى الشخص اذا لم يعتبر
مشاركته مع غيره فى مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص فى الكلى الذى يكون جزئيا اضافيا
فقوله والكلى قد يكون اضافيا معناه ان الكلى قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد فى بعض النسخ و
يجتمعان فى الشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتامل ان عدم
مشاركة الشخص مع غيره فى مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا فى نفسه عن مشاركاته
فى المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب

ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص مغاير الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من حيث كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملة صدق عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكانت الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية وايجاد الجسمين الاخرين من كتم العدم اذ بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانه اعني كون التفريق اعداما بالكلية بط والمجوز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر وقد نبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا للجسمين الاخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التي جعلت من الجرة في الكيزان الى الماء التي كانت في الجرة كنسبة ساير الاشخاص من مياه لم تكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة ... من البرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه فقد جعلناه في الكيزان بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظة في الكيزان والحكما لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية منعدمة بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليس عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزي زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما ويساوقه اي يساوق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفها اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال مستويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان اخذ الوحدة والكثرة من حيث انهما امران كليان فالكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة

ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فتخصيص احدهما بالاعرفية
عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في
الانسان هو العقل اى النفس الناطقة كما هو المشهور لكن يدرك الكليات بذاتها اى يرتسم صور
الكليات في ذاتها ويدرك الجزئيات بالالتها اى يرتسم صورها في الالتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها
ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة من صور جزئياتها المرتسمة في الالات فان النفس تدرك
اولا بالالتها جزئيات متكثرة يرتسم صورها في تلك الالات ثم ينتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة
كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياتها المنتزعة
منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها
واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الالتها وان المرتسم في الالتها اقرب منها واعرف عندها
نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض
الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين
اعنى الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان لمعروضيهما هناك اى في العقل والالة فالعقل
اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض المرتسم في الالة واذا اعتبر
مع الالة كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه اقول فيه نظر لانه قد يرتسم في النفس
صور كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك
تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس
معروضة للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه
لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا
عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني انها ايضا من الامور الاعتبارية
بل هي من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس ماهيتها الا الوحدات المجتمعة اقول في
كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق ومما يعرضان لموجودات
في الخارج وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة
متقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة تفنيها اذا حذفت منها

مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفان بالذات وكذا

كذا المكيالية والمكيلية فعروضهما اى الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا لتقابل جوهري

بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين

يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك اذ طريان الوحدة على موضوع

الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فح نقول ان كانت تلك

الاشياء المتعددة باقية باعيانها وقد يتركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي

هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في

الموضوع وان زالت تلك التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد

في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على

ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل

بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا

يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد

او بالنوع كالرجولية والمرائية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالخيرية والشرية

للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها

الشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لها فان قيل معنى قولهم ان

موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما

الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظته ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع

من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الاخر فيه لامر من خارج والحاصل انه يجب

ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي بحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد

بالشخص محال كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كليا وهم قد صرحوا بانه فرض صحيح بالقوة

اقول هذا دليل اخر براسه لا تعلق له بما ذكر من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما

ولو باعتبار وتشخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرض كثيرا

لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض والمفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك

الكثرة عنه فليس هناك الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالشخص فحينئذ نقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت
به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها
ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان
متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء اخر من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه
وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت
عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا
يزول بزوال احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوان متعددة
اعداما للماء وايجادا للمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه وايجادا للماء والضرورة
تقضي ببطلانهما على ما مر فان قيل المياه اذا كانت في اوان هناك صور جسمية متعددة معروضة
للكثرة كل واحد منها امر متصل في حد ذاته فاذا جمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصل
صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا انفصال فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد
زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال
معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء
واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة الحادثة هو الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق
ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة
وعدم قيام حجة على نفيهما ومنهم المصنف على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص
لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون
موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في
احدهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة
في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل
انما يتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف المجاور
كما يوصف الساكن للسفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة و

الكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هي شبهة منشاؤها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد
ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء بنفسه موصوفا
بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو صفة
لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان
يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست
في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول فذلك ممنوع قوله ان المتصف في حد ذاته باحدهما
لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد يكون في
حد ذاتها موصوفة بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف
الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا تقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون
ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين
مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة
خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما
هو بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة [illegible] وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما
وبما قررنا اندفع ما قيل انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما
اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة
وهو كون الشيء بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير [illegible]
يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكن لا ينافي التقابل
الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على
ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب والابن
وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين واقول ان المعنى بامتناع
الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على
ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا
والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف بهما شيء واحد اشتقاقا ثم اقول

الحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا
نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر وهكذا الا لهجزمنا بان الشئ الواحد لا يكون
فى زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان
المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها
مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما
التقابلان الاخران اعنى تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين
فيهما يكون عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هى عدما للكثرة لامتناع تقوم
الشئ بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقومه الشئ لعدمه وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد
الاخر فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت
فساده مع ان الواقع خلافه الا ترى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها
ثم معروضهما اى معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فله اى لمعروض الوحدة والكثرة جهتان
بالضرورة لامتناع ان يكون الشئ الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان فانها كثيرة
من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم يقوم جهة الكثرة اى لم يكن ذاتية
لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم يعرض لها اى لم يكن خارجة محمولة عليها وذلك بان يكون خارجة
غير محمولة عليها كما فى وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان
المدبر هو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو
النفس او الملك لا النسبتان فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة فى هذا القسم انما
يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين فى المثال المذكور بالوحدة من حيث المدبر
انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشئ
بوصف ما هو متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما فى وحدة القطن والثلج من حيث
البياض فان القطن والثلج كثير بذاتهما وواحد من حيث انه ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض
لذاتى القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما فى وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان
فان الانسان من حيث هو جهة الوحدة لهما بالمعنى المذكور اعنى الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات

او محمولات عارضة لموضوع واحد موجهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اى معروضة لمحمول واحد هو جهة
الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارض لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه
على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة
فى هذا القسم اعنى فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون فى بعض الصور
موضوعات لجهة وحدتها وفى بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا
بالمحمول والثانى واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض
بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا
له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج فى المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب
والضاحك فى المثال الثانى هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض
الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد
او بالعكس اى موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان
الموضوع لهما فانهما اشتركا فى ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما
خارجة عن حقيقتهما والثانى كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع
للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من
ان يجعل جهة الاتحاد فى المثال الاول هو الانسان وفى المثال الثانى الابيض فان الانسان لا يقال
له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمرى انه لو كان الامر على ما يقول هذا
القايل لم لم يقل المصنف كانت هناك سود او بيض او كانت هناك حمر او صفر الى غير ذلك مما
لا يتناهى مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم يعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك
ولم يتعاندا فى الكون هناك حتى قال المصنف هناك موضوعات ومحمولات بلفظة او وما توهم من ان
الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشىء لان العارض يطلق
فى الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشىء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك
كذلك فلا تجوز فى اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد
بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا فى الحقيقة

الى الاتحاد بالمحمول وان قومت اى كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كان جهة
الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا
لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من
حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاهما لكن معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة
لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذى لا يكون معروضا
للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اى ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد
بالموضوع الذات يعنى ان الذات الذى مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اى وحدة
شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد
فهو غير داخل فى المقسم قيل الواحد بالشخص الذى لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لا
يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام
اضافة بيانية اى موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام
لا يكون هو الوحدة الشخصية بحال وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام
فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهومه عدم الانقسام وقد فرع عليه كون
اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضى ان يكون الوحدة نفس مفهوم الانقسام يقول مطلق اى وحدة
يعبر عنها بقول مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق وغير ذلك والا فنقطة شخصية
ان كان له مفهوم زايد ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة فى النسخ والصواب ان يقال والا فنقطة
ان كان ذا وضع يعنى ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم
الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق شخصى ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل
موضوع الوحدة القسمة والا اى وان قبل القسمة فهو مقدار شخصى ان قبل القسمة بالذات او جسم
شخصى ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبه فى نفى الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض
بما يحل فى احدهما حلول سريان بسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقايق او مركب ان انقسم اليها
وفى جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام فى معروض الوحدة الذى لا يكون معروضا للكثرة
والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من البعض بالوحدة

يعني ان الوحدة مقول بالتشكيك على ما تحته فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع
وهو من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل بحسب مراتبه
وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد
بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة
مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل اسما معرفا باللام
والمراد به الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى
من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالجملة على ما سبق وقيل معناه ان هوهو وهو هو
ان يكون للشيء وحدة من وجه على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة وكما يوجه الوحدة
اما مقومة او عارضة فكذا الحمل بجهة هو هو فجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان
يعتبر في هو الكثرة فانه لا يتصور بدون اثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد
بخلاف الوحدة فانها يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهوهو اذا اريد
المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو
بالحقيقة انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم لغوا اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر
ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض بخصوصية هو هو يكون قليل الجدوى و
ايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج في هو هو غير ملايم
والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في
النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة
وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد مح اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان
فيصيران شيئا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما
امتزج الماء والتراب فصارا طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا
والاستحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا فصار اسودا جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان
يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا اخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا
فيتحدان بان يصير زيد بعينه عمروا او بالعكس فذلك ممتنع بوجهين الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا

موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر و
ان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض واعترض عليه بانا
لا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع
بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما
فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا نقول انما يلزم ذلك
ان لو لم يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا
ووجودا اقول بوجه اخر انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الاخر
فان بقي ذلك بالتشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ الفرض ان كل واحد متشخص بتشخص
امتاز به عن الاخر فهما متشخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد
زال ما زال التشخص ضرورة زوال الشخص بزوال تشخصه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر
او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان
بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احدهما
عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو نفسهما فالهوهو يستدعي جهتي
تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان
حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حمل الشيء على نفسه والوحدة ليست
بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا يقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد
ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم
بوحداته لا بما دونه من الاعداد فان الستة متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها
بها ليس اولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم
الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي لان كل واحد منها كاف في تقومها
فيستغني به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما باعتبار القدر المشترك بين جميعها
اذ لا مدخل في تقومها للخصوصيات قلنا القدر المشترك بينها الذي يقوم حقيقة الستة هو الوحدات

فما ذكر اعتراف بالخلط لا يقال تقومها بالوحدات ايضا ليس اولى من تقومها بالاعداد فيعود المحذور
اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على اي حال وايضا يمكن
تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير
شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون
شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي
نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة يحصل
ثلثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل اربعة هي ايضا نوع اخر من العدد
وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة حصل نوع اخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع
الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقايق هي انواع العدد لاختلافها باللوازم كالتصميم والمنطقية
والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع
العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري للعمل من ضابط يحكم به اي بذلك النوع
من العدد العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض هاني العقل انضماما بحسبه اي بحسب ذلك
النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد اخر
يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها مقابلها فانه يقال وحدة واحدة
وعشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار كما سبق من ان الوحدة
تساوق الوجود ولا يتسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثاله من الامور
الاعتبارية وقد يعرض لها شركة فان وحدة زيد يشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيختص
اي يتميز كل منهما عن الاخرى بالمشهوري اي بما اضيف هي اليه فان وحدة زيد يمتاز بزيد عن
وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو يمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا
مشهوريا لا يقال الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض
لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة كما يعرض الوحدة يعرض لموضوعها ايضا وبهذا
الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكر في شرح هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا
المقابل يعني ان الكثرة ايضا لها شركة وتميز عن مشاركها بمعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها

بالاعتبارين والى مقابلها ثالث اى الوحدة يعرض لها اضافات ثلثة اثنتان بالقياس الى معروضها
واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة
وهى انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت
بينهما الا بالعبارة وان عرض منه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها
بتلك الحالة فكذا المقابل اى الكثرة ايضا يعرض لها منه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها
وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اى لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اى للوحدة
واراد بهما معروضيهما من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعنى تقابل السلب والايجاب وهو
راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما ويقابل
الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله فى الحقيقى والمشهورى ويقابل التضايف
قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين فى تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان
اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد
فى زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع
الاجتماع فى محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة
والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما فى
الوجود كبياض الرومى وسواد الحبشى واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون
الا فى زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان فى ذات واحدة
وان كانا فى وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما
للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبوله
بحسب شخصه فى وقت اتصافه بالامر العدمى فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجية فانها
عدم اللحية عمن من شانه فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبى لا يقال له الكوسج وان اعتبر
قبوله اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه
كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه
البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم

يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يمتازان من المتقابلين تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصيته ما والثانى ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقى من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقى من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله وتقابل كس هو وما قبله فى الحقيقى والمشهوري والمشهور فى تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا و على الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان او لا فالمتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكيتهما اعنى المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكيتهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فقد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعنى قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير

الملكة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان
اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفاء
وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا بحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس
الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى
اعم من كل واحد من سلب الانتفاء او سلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه
سواء كان انتفاء مفهوم العمى لسلب عدم البصر او بعينه اذ مع قطع النظر عما ذكر من التفصيل يحكم
العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاء لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفاء والاحكام
الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما
بالسلب والايجاب ان اراد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب
فذلك ممنوع ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اراد ان
تقابل سلب القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل
سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا او ثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود
الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي
منهما عدما للوجودي وايضا فان المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم و
وجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل و
انتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما
ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب
واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين
وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم
يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المصنف وهما يعني المتضادين وجوديان ثم ان
بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغنى عن الحال و
لذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على
ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع

اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفا ليس للكلي السالب تقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحوله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور ورود القضايا على محل قلنا يعتبر موضوع القضية موردا ومحلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول هنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية ثم قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان الطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي شيء كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي شيء كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول ومما نقلنا يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وحينئذ اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبته بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة هنا اذ لا يتصور ورود سلب ولا ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبته الى مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البداهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع

وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض و
اللابياض الماخوذين على الوجه فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان
السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع او اللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على النسبة وعليه
مبنى قول المصنف وهو راجع الى القول والعقد يعنى ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على
النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اى اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة تم
كان كل من العبارتين قولا فمفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما النسبة لا يتصور فيهما سلب و
لا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب والسلب وظ انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد
تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى السلب المراد ههنا يضمحل ذلك
الاشكال بالكلية فان قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية
كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان
وفي الثانية بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عد الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في
مقابلة السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل للآخر على ما علم من التقسيم فاذا
رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا الا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي
وليس ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما
للآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي
ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع
الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم
من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشاءه ما وقع في عبارة الشيخ
على ما نقلنا انفا من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان بها لا يجتمعان
صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين
تضاد بين الامور العقلية لانهما من النسب الحكمية التي هي امور عقلية ليشبه التضاد بين الامور
العينية كالسواد والبياض ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق
عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاوز والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته

اجاب بقوله ويندرج تحته اى تحت التقابل الجنس اى التضايف باعتبار عارض يعنى ان مفهوم
التضايف قد عرض لمفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث
انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلى من حيث هو هو اعم من مفهوم
الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الجنس اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص
فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل
من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة
فى اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت الاخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان
فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق
عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك
المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومى المقابل والمضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدقه
على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم
انما يظهر اذا كان المفهوم الاخر اعنى المندرج فيه عرضا للمندرج كما فى المثال المذكور واما اذا كان
ذاتيا له فى بحثنا فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتى الشئ على ما يصدق عليه ذلك الشئ قلت
اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذى هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف
الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك
الاقسام فى انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل
ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على
اقسامه انفسها صدق التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر فى ذلك لكون التقابل
عارضا لاقسامه غاية ما فى الباب ان يكون صدقها على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال فى
شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير فى قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف
يعنى ان مفهوم التقابل جنس لاقسامه الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اى التضايف
وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من
حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه

لكن ليس كل حينئذ بقوله ومقوليته عليها بالتشكيك اى مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك
بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا للماهية فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في
٧٦ الماهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه
بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا في التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد و
اما في الباقيين فتردد قال الامام انا قد نعقل ماهية المضافين وان لم يخطر ببالنا امتناع
اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المضافين بالتقابل وظاهر ان هذا انما يدل على ان التقابل
ليس ذاتيا للذوات المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي
لاقسامه التي هي عوارض تلك الذوات واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب
اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي
الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان
منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا
واجمالا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا
اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا لا
حظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم يشعر باستلزامه لرفعه
لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون مفهوما لاخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول فبمجرد ملاحظته
يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي
المفهومين ولذلك قيل ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا الامر انه شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة
عن مفهومه منع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير ويظهر مما ذكرنا ان المنافاة بالذات انما هي بين
تقابل السلب والايجاب وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد و
اقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب
الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه
وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي
ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا

يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون
المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب
فكلا او لا يرى ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير وليس سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان
لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لابد
له من شيء هو اقوى منه الثالث ان للخير مثلا عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول
ذاتي للخير والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد
انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي وقد منع
ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا
لمعروضه لا يقال ان الرافع بلا وسط يكون اقوى من الرافع بوسط لاتفاقه في التاثير الى غيره لانا
نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون
الحال هنا كذلك وفي بعض النسخ واشدها فيه الثالث بدل قوله واشدها فيه السلب ووجه بان التضاد
مشروط بغاية الخلاف وهي غاية منافي امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي
الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث
انما هو التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب
مع زيادة فان اريد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اريد اعم من ذلك فالعدم والملكة و
التضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة
والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في
غاية الظهور بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا
سواء كان من المفردات او من القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض اختلاف
القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى فاعترض عليه
بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف
في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا الا ان الكلام في
احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة

على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق
لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا حيث صار
قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم
من العكوس وانتاج الاقيسة لا جرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا ونبهوا في تعريفهم اياه
على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني
على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا اقول ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه
على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد
من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين
لانهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك تعريف التناقض
بين القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما
وادعى ان التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى
الاخر كان في نفسه اشد بعدا عنه من جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه
المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء
لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات وبين القضايا
بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسمية معنى بلفظ الى ان يفسر ذلك اللفظ بمعنى اخر يساوي ذلك
المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرايط ثمانية يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف
على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف
هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة
المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل
ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين وكذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد
قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا وزيد
جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه
اسود وزيد اب لعمرو وليس باب لبكر والزنجي اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس

بمكرها بالفعل ويصدقان او يكذبان معًا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرايط الثماني انما هو
في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فبشرايط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع
اي يشترط فيهما شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية
فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق الشرايط الثمانية كذبهما
لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان
كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات يشترط بشرط عاشر و
هو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احدهما
صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين
وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرايط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان
بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان كاتب ويكذب بعض الانسان بالض كاتب ولا شيء
من الانسان بالض بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا
التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرايط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة
المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة يتناقضان بعد تحقق الشرايط التسع المذكورة
وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة
يتناقضان كذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين
جهة من الجهات كالض والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع
تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الض لا يكون ضرورة
بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد
منه في اخذ النقيض ولان رفع الض كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام
كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي
وجه كان لا يكفينا فان قلنا اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفي
عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك
الى الاشتراط بالشرايط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض قلت

الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان يكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا يتغايرا الا
بان يكون فى احديهما سلبا وفى الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن فى قضيتين انهما
متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل
عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراطات الوحدات الثمانى تفصيل لذلك المجمل اعنى
اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عنه على وجه من الوجوه التى يمكن
ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمانى الى الثلث اعنى وحدة
الموضوع والمحمول والزمان او الى الاثنين اعنى الوحدتين الاوليين او الوحدة الواحدة اعنى وحدة
النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف
فى الحصر فلما علمت ان رفع الايجاب الكلى سلب جزئى ورفع الايجاب الجزئى سلب كلى وعلمت ايضا
انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شئ من الانسان بحيوان متناقضان لا
تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرايط المذكورة انما هو لدفع اللبس و
الصون عن الخطاء فى اخذ النقيض واما التفصيل الذى يورده المنطقيون فى تعيين نقيض نقيض
فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها ولوازمها المساوية لها حتى يكون
عندهم فى المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها فى العكوس والاقيسة والمطالب
العلمية بناء وان قوله وفى الموجهات تناقض لم يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة يناقض بعضها
بعضا ويكفى لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية الشرايط الثمانى واذا كانت محصورة الشرايط
التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه الشرايط يمكن اعتبارها
مع كون القضايا مطلقا لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة
والاختلاف فيها فكانه قال التناقض للقضايا شرايط ثمان يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها
وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط فى تناقض الشخصيات يكون تسعا وفى المحصورات
عشرا ونظير ذلك باعتبارهم فى الاقيسة شرايط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدة ثم اعتبارهم
شرايط بحسب الجهات فى المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا فى القضايا سميت القضية
معدولة زعم بعضهم ان المعدولة لابد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك

زيد اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا
يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا
كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ
وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه
المذكورة اولا كما حققوا ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة
تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ قد يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد
في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع
فجاز كذبهما لا امكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال
الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم
الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة والسكون
او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر اخر يتوسطهما كالشفاف
الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند
الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض و
كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جاير لمن اتصف بحالة
متوسطة بين الجور والعدل واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين
هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان
تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع
باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما
التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت
اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة
والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان
لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليسا ضدين بل هما عدم وملكة فان
الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست

بحث العلة والمعلول

اجناسا لما تحتها فانا قد نتعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة
مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا او فضايل او رذايل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين
٧٢ العوارض التي يجوز ان يكون كل منهما تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب دخل
مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد
لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع في الفصول والفصول لا يجب اندراجهما تحت جنس واحد
وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحدا في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا
يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود
للاخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد في الحقيقة واقع بين الانواع الموجودة في الخارج
لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور
الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام واقول فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين
الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات
بل من الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزء المفهوم كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم
القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان
وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى
وجود الطبايع في الاعيان ولكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى وجود في الاعيان واعلم
ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا المشهوري ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافي
ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجي مفصلا في مباحث الاعراض **الفصل الثالث في العلة
والمعلول** كل شي يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول
له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق
على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شي منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى
الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما
يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به
الشي بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد يحصل في الخشب مع ان

السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف
بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد اخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه
نظر لانه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق
فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم يتحقق ههنا فالصواب في الجواب ان يقال الاسلم ان
صورة السيف يحصل في الخشب ولما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد
بالعلة المادية والصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهريين بل ما يعمهما وغيرهما
من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان علتان للماهية داخلتان في
قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا المتوقف عليهما فيختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيتين
المشاركتين اياهما في علة الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير
وهو العلة الفاعلية المؤثرة واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان
العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة
لا يوجدان الا للمركب والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون فعله لغاية
وان جاز ان يكون فعله لحكمة وقد يسمى فايدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية
التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها الخارجي
وهي معلولة للمعلول لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود فلها اعني الغاية علاقتا العلية
والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج
اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة علة تامة
وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد يكون هي العلة الفاعلية وحدها كما في
البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار
امكان المعلول في التركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر
متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا
ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه
نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان

الامكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور اصلا وايضا لما كان
الامكان من شرايط التاثير فلا يوجد موثر بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان
مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس
فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونها
علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته
عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدوما ومنقوض انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل
لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب
ان الموثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس موثرا فيه وبديهة
العقل وان لم يجوز ان يكون العدم موثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير الموثر في
الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود موثر مشروط في تاثيره باقتران امور عدمية
معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى
موثر موجود وان كان مقرونا بشرايط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي
هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع عن الدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ
فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف
فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام
ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان ما يحتاج
الشيء في وجود اخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب
ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه
معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر
العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون
كالمعين للنشار والوقت كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع
للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى
المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء

واجب بانها فی الحقیقة من تتمة العلة المادیة لان القابل انما یکون قابلا بالفعل معها وقد
یجعل من تتمة العلة الفاعلیة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلیة والتاثیر ولا یکون
کذلک الا باستجماع الشرایط وارتفاع الموانع ومنهم جعل الادوات من تتمة الفاعل وماعداها
من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلیة وبالمادة هو القابل
بالفعل لکن کل ما ذکر یحتاج الیه المعلول ولا یصدق علیه انه جزء للمعلول ولا امانه ولا ما لاجله
ولا یعنی بعدم الحصر فی الاقسام الا وجود شیء یصدق علیه المقسم ولا یصدق علیه شیء من الاقسام
ویمکن دفعه بان المراد ان المعلول یحتاج اولا الی القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال و
احتیاجه الی ما ذکر انما هو ثانیا وبواسطة احتیاجهما الیهما فیکون تلک المذکورات من العلل
بواسطة والمقسم هو علة الشیء بلا واسطة اقول لکن سمی شیء وسواء کان یجب ان یجعل العلة
الغائیة من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغایة هو ما فی موثریة الفاعل فانهم قسموا الخارج
عن الشیء الی ما یکون موثرا فی وجوده وهو الفاعل والی ما یکون موثرا فی موثریة الموثر فیه و
هو الغایة ومنهم من حصر القسمة وجعل هذه المذکورات شروطا ولک ان تقول فی تفصیل
اقسام العلة ما یتوقف علیه وجود الشیء اما جزء له او خارج عنه والثانی اما منه الوجود او
ما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاک وحینئذ اما ان یکون وجوده موقوفا علیه وهو الشرط او
عدمه وهو المانع او کلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان یکون جزءا عقلیا وهو الجنس و
الفصل او جزءا خارجیا وهو المادة والصورة ولا حاجة الی ذلک لان الکلام فیما یتوقف
علیه الوجود الخارجی وحیث نذکر لفظ العلة مطلقا یراد به الفاعلیة ونذکر البواقی باقسامها
او باسماء اخری کما یقال لعلة الماهیة جزء ورکن ویقال للمادیة مادة وطینة ویقال للغایة
غایة وغرض فالفاعل مبدا التاثیر وعند وجوده بجمیع الجهات یجب وجود المعلول
یعنی عند وجود الفاعل المستجمع لجمیع ما یتوقف علیه تاثیره ویسمی علة مستقلة وتامة ایضا
یجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه فی زمان وعدمه فی زمان اخر فوجوده فی ذلک
الزمان ان کان لامر لم یوجد فی الزمان الاخر لم یکن مستجمعا اما فرضناه مستجمعا وان لم یکن لامر لزم
ترجیح احد المتساویین علی الاخر بلا مرجح لان الترجیح الحاصل من الفاعل مشترک بین الزمانین

وبهذا يندفع ما يقال من انه لو لا يكون هذا ترجيحاً بلا مرجح من المختار وانه جاير عندهم انما
المستحيل اتفاقاً هو الترجيح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعقلها الكونه من شرايط التاثير ٧۴
موجودة في الزمانين معاً فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود
في احدهما دون الاخر ترجيحاً بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقاً كما ذكر ولا يجب مقارنته العدم
اى لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارناً لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم
الى المؤثر اقول ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول
لكن ذلك باطل لما تبين انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول
عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارناً لوجود المعلول او يكون مستعقباً له
لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارناً لوجود
فاعله او بعده بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان
منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزايه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده
بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارناً لوجود فاعله ممكن
فوجوده بعد وجود فاعله ترجيح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارناً لوجود الفاعل ايضاً ترجيح
بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف
عليه تاثيره بزمان ممتنع بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارناً محالاً ويجب
تاخيره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه
بالزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث
كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان للذات
الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الض قاضية بان ايجاد العلة
للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون
متاخراً عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير
بعدية زمانية ممنوع ولا يجوز بقاء المعلول بعده اى بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام
المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وساير العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة و

الشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان
المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بالجملة واما الفاعل والشرط وعدم المانع
فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو
الحاجة الى الموثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر
وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما
يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون
المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري
على وجوده فبعدمه الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل
مفضيا الى وجوده فان قلت لما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المصنف
يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب
وانما اختار ذكر الجواز رعاية للمطابقة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما
يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من
بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يعني وان وجب
بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان
العلة انما يتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب
ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع
وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا
او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب
الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية
للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في
جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون
لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدته احديهما ثم انعدمت ويوجد الاخرى في
زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما

تام على امتناع اجتماع مستقلتين معا الا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز
ان يقوم مقامه شرط اخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على
سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم تعدم هذه العلة ويوجد الاخرى
فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم
وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان
يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء
الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين
المذكورتين يجب ان يكونا بحيث لو وجدت احديهما استقلالا يجب الاخرى بعدها وان امكن ان توجد
بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرتم انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعلتين
من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت
اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف
تاثيره على احدهما بخصوصه فلا يمكن مثاله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر ويتم ما
ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين يلزم انتفاء
بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين
زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر اقول فيه
نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدم العلة الاولى
وجدت علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا
له قلنا ان المراد باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية
لا يفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في
الزمان السابق او غيره نختار انها يفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود
العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية
الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال على

بهذا لا يكون فايدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمراره وجوده ولا معنى
للبقاء الا هذا فالعلة الثانية يفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن مستقلة
لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او ولا اول
لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودي العلتين
زمان اخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا
فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان يفيد احدهما اصل الوجود وفي آن انعدامه توجد
علة اخرى يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة
قلنا لا يتم نا كونها مستقلة اذ المدعا ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه كان
واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه
لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم
ان انعدم بانعدام الاولى بحيث ما ادعينا سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله ان توقف
تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره
على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر لو تم لدل
على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق انه لا استحالة في ان
يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل بمعنا الاجتماع بان يكون كل واحد منهما
بحيث لو وجدت هي ابتدا وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف
على احدهما لا بعينهما فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما
بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون العلة الاخرى علة هف والحل منع
المقدمة القايلة انه اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان
البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة و
كذلك ما يقال لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط لوجوده
مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء
السخونة بعدها فبطل ما ادعيتم من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة

وحركة معيّنة علة فاعلة او شرط به يتم العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة معدّة لحصوله في
الرحم ثم حصوله فيه وهكذا مع امور يتحد هناك علة لاستعداده لقبول صورة الانسانية فيفيض عليه
تلك الصورة من المبداء الفيّاض فتصويره انساناً وبقاءه انساناً له علة اخرى غير الاب فلذلك
جاز بقاؤه بعده وكذلك النار بمجاورتها للماء تعد مادته لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها
من المبداء ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحداً في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن
فعله مشروطاً بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافاً لاكثر المتكلمين وقد توهم
ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع
بينهم في ان المبداء الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد ارادته وتعلقها
على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجاً عما يتشخص بعدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته وتعلقها
فلا يكون واحداً من كل الوجوه فان الضرورة ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلاً فيه ومتنازعاً
فيه ايضاً احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لامرين كانت مصدريته لهذا غير
مصدريته لذاك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان
دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحداً ما فرضناه واحداً او جزءاً او خرج احدهما وكان
الاخر عيناً لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي
والا لم يكن هو وحده مصدراً والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدراً لتلك المصدرية
وينقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا
الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر
مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه ويلزم تركبه او خارج عنه معلول له لما مرّ
انفاً وينقل الكلام الى مصدريتها حتى يلزم التسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما
ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناف لما
ادّعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فيستغني
عن المصدر وقيل لابد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعيّن الذي
لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول باولى من اقتضائها

لما عداها فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون
له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها ويجب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون
الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا ومقدمة على
المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى ويكون العلة
بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى
ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافة لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي
بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره
وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع
مو[?] والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر
بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق حينئذ مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما
عين ذات المصدر لما مر انفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيه فيلزم كون احدهما الا اقل خارجا
عنه معلولا له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون للذات واحدة من جميع الجهات
خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية
لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد
من خصوصية مع كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر
فيكون موجودة قطعا قلنا ان المراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان
يكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر علية له خصوصية
مع معلول معين ومع امر اخر علية له خصوصية مع معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل
بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور وسلمنا ان الخصوصية
مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لا يقال اثبات المط ليس متوقفا
على وجود الخصوصية بل يكفيه نقل الكلام الى[?] المعلول اذ يلزم حينئذ تكثر في الواحد الحقيقي ولو
بالاعتبار لانا نقول لو وجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب
اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه بط لان جميع ما ينافيه مسلوب

عنه بالضرورة وما يقال من ان السلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تحقق تعقل مسلوب
ومسلوب عنه فتعدده بتعدد ما منه ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو
واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه
في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن شيء منها متحققا في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف
على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف
الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلا يصح الاستدلال
منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا لما راينا الماء يوجب البرودة والنار يوجب
السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول تعددت العلة وينعكس
عكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير
طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما راينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء
وراينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو راينا آثارا
متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان
الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كآ و ب مثلا كان مصدر آ ولما ليس آ لان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين
والجواب ان نقيض صدور آ هو لا صدور آ لا صدور لا آ عنه وصدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار
لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام العجب لمن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل
هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات
اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول
الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة و
يلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بواسطة او بغير وسط و
هذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب
الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من
تلك الجهات امر اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية
ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعرض

بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح
ان يكون مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته
واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا
يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف
على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور اقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف
على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين الشيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما و
المصنف في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن
الواحد بوجه اخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في
اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د
فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا
شيء اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط
د وحده ثان وبتوسط ج و د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د
سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر
وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا
ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق
واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا
يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة
عن مبدإ واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية
كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه
الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني
ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة
وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغنائه عن كل منهما
لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء

علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شيء اخر وان توقف على احدهما فقط
كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف
الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها ٧٨
بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وحينئذ لا يلزم احتياج
شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة
المعينة امتنع استناده الى غيرها وسقط وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج
اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا
بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من
جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة واعترض
صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعين من جانب العلة
التزاما لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان
يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح
بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه
لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول
الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا
الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما
بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء
عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا قلنا
ان تختار في الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان يتوقف المعلول على احدى العلتين لا بعينها
فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا واقول ان المعلول الشخصي
اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحد منهما احتاج المعلول الى نفسها على ما تقدم
من ان تعين المعين من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا
اذا لم يجتمعا بل تواردتا على سبيل البدل اما ابتداء او على سبيل التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين